FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

SOBRE LAS DIVINIDADES DE SAMOTRACIA

Traducción y presentación de
Illana Giner Comín y *Fernando Pérez-Borbujo Álvarez*

PRESENTACIÓN

1. *Las Divinidades de Samotracia como clave del proyecto schellinguiano de las* Edades del Mundo.

Este pequeño discurso, que ahora presentamos, fue pronunciado por Schelling el 12 de octubre de 1815, con ocasión de la onomástica del rey Maximiliano I de Baviera, en la sede de la Academia de las Ciencias y de las Artes de Munich, de la que era secretario, y cuyo presidente en aquel momento era H. Jacobi. Como intentaremos mostrar en el curso de esta introducción, a pesar de no haber merecido una atención detenida por parte de los estudiosos schellinguianos, sin embargo, la presente conferencia constituye una pieza de una importancia radical en el conjunto de la obra filosófica de Schelling.

El interés de esta obra no es sólo de naturaleza histórica; no se trata de una pequeña pieza de museo, en la que se intenta esclarecer el misterioso significado de la doctrina de los Cabiros, dentro del marco de un despertar incipiente del interés por las mitologías, como lo demuestran los estudios de época de Creuzer, Voss y otros. Más allá de la originalidad con la que Schelling esboza su peculiar teoría sobre el verdadero sentido y significado del culto tributado a las Divinidades de Samotracia en el mundo antiguo, lo importante es que en el curso de esta interpretación cree encontrar una corroboración empírica del descubrimiento filosófico que acaba de llevar a cabo en sus famosas *Edades del Mundo*.

Entre los años de 1810 y 1815, cuando este discurso tiene lugar, Schelling se encuentra ocupado en solucionar el problema de cómo es posible explicar el origen del mundo a partir de una libertad originaria. Si en 1809, en el ensayo sobre la libertad, consiguió concebir la naturaleza toda al modo de un «organismo de la libertad», es decir, en términos kantianos, que la libertad es el principio y el fin de la naturaleza, aún quedaba por resolver la cuestión de cómo la libertad podía dar origen al mundo.

Para explicar el modo como un principio originario, complejo, puede dar lugar a la Naturaleza, entendida ésta como un proceso paulatino y progresivo mediante el cual lo inorgánico se elevaba a la conciencia humana y a la libertad, resulta claro que la Naturaleza no puede ser una emanación necesaria de un ser divino originario, ni tan sólo algo producido con necesidad lógica, sino que la naturaleza manifiesta «personalidad y

querer»[1], algo que no es meramente un acontecimiento (*Begebenheit*), sino un acto (*Tat*)[2]. Explicar este principio y el acto mediante el cual éste «pone» el mundo, conduce a Schelling a formular su conocida doctrina de las potencias (*die Potenzenlehre*), en el transcurso de las *Lecciones de Stuttgart*, que imparte justamente a la muerte de su primera mujer, Carolina[3]. Estas potencias son utilizadas por Schelling para describir el nacimiento originario de una naturaleza en Dios, que permitirían a Éste configurarse en un ser espiritual, capaz de manifestarse o revelarse libremente, a través de la creación del mundo, o permanecer recluido en sí, encerrado en sí, como espíritu que se contempla en libertad. De este modo Dios se configura como un espíritu inteligente, capaz de conocer los prototipos futuros de los seres en el seno de su riqueza esencial y de determinarse libremente a crear. Esta determinación libre e inteligente es la de una razón que se propone fines y, por lo tanto, que crea por un fin. Dicho fin no será otro que el nacimiento de la conciencia como cumbre de la naturaleza, o, como Schelling afirma, «Dios crea por la criatura»[4].

Curiosamente, estas potencias de Dios, mediante las cuales Él crea, y que juegan un papel fundamental para entender la dialéctica interna que rige el despliegue de la Naturaleza y, posteriormente, el de la conciencia humana en los ámbitos de la mitología y de la Revelación, configuran un sistema que será la base lógica del sistema schellinguiano. Estas mismas potencias son las que Schelling cree descubrir, en la esfera de la conciencia mitológica, en la figura de los Cabiros, adorados en la isla de Samos.

A continuación intentaremos ir desvelando la importancia del descubrimiento schellinguiano y el significado profundo de su andadura filosófica a la luz de este texto, tan esclarecedor como hermoso, que es *Sobre las divinidades de Samotracia*.

I

El curso de la especulación schellinguiana sufre un giro radical con la aparición de su escrito sobre la libertad[5]. Si toda la filosofía primera de Schelling había intentado ser una réplica a la propuesta fichteana de derivar del Yo absoluto una naturaleza, o de escribir la génesis transcendental de la conciencia humana[6] a partir de un absoluto, que se hace presente a la conciencia mediante la intuición intelectual[7] —intento que se

---

[1] *SW* VII, 395.
[2] *SW* VII, 396.
[3] Para todo lo relativo al entorno y ocasión de estas lecciones, consúltese el esclarecedor estudio introductorio de M. Vetö a su edición de esta obra. *Cf.* Vetö, M. *Stuttgarter Privatsvorlesungen*, Bottega d'Erasmo, Turín, 1973, pp. 1-45.
[4] *SW* VII, 363.
[5] El ensayo apareció dos años después que *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel y guarda con aquel texto múltiples e interesantes paralelismos. Este «giro radical» no supone una ruptura, como muchos autores han creído, ni un abandono de la filosofía primera de Schelling, sino un tránsito de su filosofía real a su filosofía ideal. Evidentemente este tránsito supone, como Schelling lo define, una relectura del estadio primero, pero no su anulación, sino dotarlo de un nuevo sentido. En este punto hay una coincidencia absoluta entre la afirmación de Schelling de que "lo posterior actúa sobre lo anterior" y la concepción hegeliana de la acción de superación, "Aufheben".
[6] Véase a este respecto los estudios de R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätphilosophie in Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftlehre*, Karl Alberg Verlag, Friburgo, 1975; y también I. Görland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1973.
[7] Todas las críticas dirigidas contra Fichte y el primer Schelling se centran en rechazar su concepción de la "intuición intelectual", acto mediante el cual el Yo consciente, transcendental, se elevaba al Absoluto. Es conocida la crítica furibunda que, en las primeras páginas del prólogo a la *Fenomenología*, lanza

enfrenta de lleno con el problema de la mediación entre lo infinito y lo finito—, dicha cuestión alcanza su culminación y resolución en el citado ensayo. La gran diferencia del sistema schellinguiano respecto al fichteano radica en que en él no se afirma que el Yo es Todo, como sostiene Fichte, sino que Todo es Yo, o, dicho con otras palabras, que también la Naturaleza posee en sí misma esta estructura del «Yo», de la «subjetividad» propia de la conciencia humana, de la intimidad. Podríamos considerar que se trata de una extralimitación, aparentemente injustificada. Sin embargo, Schelling cree que su afirmación está ampliamente justificada en su Filosofía de la Naturaleza[8]. En los escritos sobre la Naturaleza Schelling concibe los diferentes fenómenos naturales (la luz, el magnetismo animal, el quimismo, etc.) como una corroboración de su teoría de que un absoluto, concebido como punto de equilibrio, como absoluta indiferencia, ha sido puesto en movimiento, desequilibrado, dando lugar a una polarización sucesiva, que intenta, mediante este movimiento, restituir su equilibrio originario. Este absoluto, y esta dialéctica de un péndulo sacado de su punto de equilibrio, es entendida en el ensayo de la libertad como la presencia de un entendimiento, de un reino de formas, enterrado en el seno pasional de la Naturaleza, que se va desvelando progresivamente, primero en las relaciones geométricas que rigen la formación de los cristales en el mundo inorgánico, posteriormente en el instinto animal y, finalmente, en la conciencia humana.

Vemos que este giro decisivo del ensayo de la libertad se dirige a dos puntos fundamentales: entender la Naturaleza como la historia preconsciente, o inconsciente, de la conciencia humana, y vislumbrar cómo el nacimiento de la conciencia humana coincide con la aparición de la libertad humana, es decir, que el ser humano nace como punto de tránsito entre la Naturaleza y el mundo de los espíritus, entre la Naturaleza y la Historia[9].

Schelling intenta justificar cómo tiene que estar constituido internamente el principio creador de la Naturaleza para que ésta pueda configurarse como un «organismo de la libertad». La conclusión a la que llega en el ensayo no es otra que la de que el principio no puede ser simple —en la línea de la concepción monolítica del ser parmenídeo—, sino un ser complejo, un ser vivo, dotado de una naturaleza que sea su fundamento. Frente al concepto muerto que de Dios, en tanto que principio de la Naturaleza, tiene el deísmo de los racionalistas, se hace necesario formular la idea de un Dios vivo, en continuo devenir. Esta naturaleza, fundamento de la vida divina, genera en Dios una dialéctica de dos voluntades, la voluntad de entendimiento y la voluntad de fundamento, que en su confrontación, juego y enconamiento propio, despiertan en Dios la contradicción, el ansia y el anhelo por generar de sí un ser independiente y autónomo.

Hegel contra ésos que quieren situarse de un pistoletazo en lo Absoluto. Cf. Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, F. C. E., México/Madrid, 1993, pp. 14-15. En mi opinión esta crítica supone una mala intelección del concepto de "intuición intelectual", pero, en cualquier caso, no es aplicable a Schelling, pues el Absoluto al que él se refiere, al que denomina punto de indiferencia (*Indifferenzspunkt*), es el punto de equilibrio presente en la naturaleza visible y que es necesario para explicar la productividad de ésta. A este respecto, véase Sandkühler, H. J. (ed.). *Natur und geschichlichter Prozess. Studien zur Naturphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984. En relación con la cuestión de la "intuición intelectual", consúltese X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle*, Vrin, París, 1992.

[8] Todos los textos primeros de Schelling intentan explicar de qué modo la Naturaleza, y los fenómenos naturales, responde a la dialéctica de oscilación progresiva de un punto de equilibrio originario, al que denomina el Absoluto entendido como punto de indiferencia. Véase el estudio introductorio a la edición de los Escritos sobre la Naturaleza del prof. Arturo Leyte. *Cf*. Leyte, A. *F. W. J. Schelling. Escritos sobre la filosofía de la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 11-62.

[9] *Cf.* Schmied-Kowarzik, W. "Zur Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur", en Sandkülher, H. J. (ed.). *op. cit*., pp. 175-201.

Las *Edades del Mundo* es el gran proyecto schellinguiano en el que se intenta escribir la historia de la génesis de aquella vida originaria en Dios. Este esfuerzo por describir aquella historia está precedido por una reflexión sobre el tiempo, que nos permita esclarecer hasta qué punto el pensamiento humano es capaz de remontarse a aquel principio originario de la realidad y de la historia. Evidentemente, este esfuerzo implica dar una formulación de la naturaleza interna del saber humano y del principio de conocimiento en el hombre. La propuesta de Schelling es que «creada de la fuente de todas las cosas e igual a ella, tiene la conciencia humana un conocimiento de la creación. En ella yace la máxima claridad de todas las cosas y, no tanto porque ella sea sapiente, sino porque es la Ciencia misma»[10]. A alguien podría sorprender esta afirmación, pero esto es precisamente lo que Schelling ha ido demostrando desde el texto sobre el *Alma del Mundo* (1798) hasta el escrito sobre la libertad. Allí expone de qué modo el principio originario contempla los prototipos de las cosas futuras en sí mismo. Esa contemplación, ese mirar los destellos de su riqueza interna, es el propio entendimiento divino. En el acto de crear, Dios pone este entendimiento divino como raíz, unión esencial de la naturaleza, que se desvela progresivamente. Este entendimiento divino encarnado es lo que los neoplatónicos denominaron, en la línea del *Timeo* platónico, el Alma del Mundo. Pero, precisamente, ese entendimiento es el que cobra conciencia de sí con la aparición del Hombre como fin de la naturaleza. El problema es que aquel Hombre, en el cual el entendimiento divino se volvía sobre sí, era el hombre adámico, el hombre genérico, unido a la naturaleza, antes de que se produjese la caída originaria y la división de la Humanidad en los diferentes pueblos. Por tanto, en la actual situación del hombre, su alma es una figura deformada y desfigurada de aquel entendimiento divino. La filosofía, en tanto que anhelo o deseo de aquella Sabiduría primordial, escondida en la naturaleza y que constituye la propia esencia del hombre, busca retrotraerse al origen, a poseer la imagen nítida del entendimiento divino que ya somos. De este modo la filosofía es siempre y al mismo tiempo esclarecimiento propio y descubrimiento del entendimiento divino.[11]

De este gran proyecto, del que estaban previstos inicialmente tres libros —un primer libro que llevaba por título «Pasado», un segundo que se correspondería con el «Presente», y un tercero reservado al «Futuro»—, sólo se conservan diferentes versiones del primer libro y un breve esbozo del inicio del segundo. Esta obra, en la que se recogería el gran sistema de la filosofía, aquel que abarcaría los tres eones del tiempo, el que abrazaría todas las dimensiones de la realidad (el premundo, el mundo y el postmundo), nunca llegó a realizarse. Schelling se quedó embarrancado en el primer libro, del que llegó a realizar cientos de versiones, muchas de las cuales nos han llegado y otras se perdieron en el transcurso de la segunda guerra mundial, cuando fue bombardeado el archivo de la Biblioteca Municipal de Munich. Por suerte hay otro archivo en Berlín en el que se conservan muchas de las copias manuscritas de Schelling. Tan sólo hay un breve retazo del inicio de lo que sería el libro del presente, apenas unas páginas, y absolutamente nada del libro referido al futuro[12].

---

[10] *WA*, I, 5-6.

[11] La explicación más clara y detallada de la naturaleza de esta Ciencia a la que se aspira en la Filosofía y el modo existencial de acceder a ella se encuentra expuesta en las *Lecciones de Erlangen 1821-1827*. Un comentario exhaustivo de estas lecciones y de la naturaleza de este saber puede encontrarse en M. Durner, *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung*, Johannes Berchmanns Verlag, Munich, 1979, pp. 150-173. Una importancia fundamental cobra este texto para la interpretación del pensamiento de Schelling en la obra de S. Peetz, *Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1995.

[12] Una información exhaustiva sobre la suerte que corrieron los pliegos de las diferentes versiones del primer libro de las *Edades del Mundo* se encuentra en M. Schröter, *Die Weltalter. Fragmenten. In der*

Este proyecto desmedido y que estuvo a punto de sumir a Schelling en una depresión, no supone, como muchos autores han creído, un fracaso en la filosofía de Schelling, sino su gran triunfo[13]. En el curso de las tres versiones que conservamos del primer libro de las *Edades del Mundo*, correspondientes a los años de 1811, 1813 y 1815, Schelling consigue formular la dialéctica interna de las potencias originarias de la naturaleza divina, que en una potenciación progresiva, ofrece a Dios la posibilidad de crear el ser futuro de la Naturaleza. El esfuerzo denodado por entender las relaciones de Dios, en su calidad de espíritu, respecto a su naturaleza, tuvo como resultado entender la dinámica de la relación entre tres potencias que podían dar cuenta de la dialéctica propia de la productividad de la Naturaleza.

La gran conquista de las *Edades del Mundo*, el residuo que se alumbra de aquel gran fracaso, es la doctrina de las potencias (*die Potenzenlehre*), en su dimensión cosmogónica. El estatuto de estas potencias ha sido ampliamente debatido entre los intérpretes de Schelling[14]. Mientras algunos se inclinan por entender las potencias como puras potencias lógicas, que permiten a la reflexión formular un posible modelo con el que explicar la forma como se comporta la Naturaleza en aquel primer principio, otros, en la línea indicada por el mismo Schelling, entienden estas potencias como potencias no sólo lógicas, sino cósmicas; no tan sólo como principios de la razón, sino como principios del ser.

Por esta razón las *Edades del Mundo* pueden ser entendidas como una onto-teo-logía, o como la gran obra metafísica de su autor. No es de extrañar que Schelling concibiera a partir de ese momento todo movimiento, cadencia o suceso a la luz de la dialéctica interna entre aquellas tres potencias. ¡Cuál no sería la sorpresa y la perplejidad de Schelling al descubrir, en el ámbito de la historia, en el marco de la mitología antigua, que se conservaban testimonios escritos de un culto primitivo a los Cabiros en la isla de Samos, y que dichos dioses eran conocidos con el nombre de los *Dii potii*, o dioses potentes o potencias divinas!

Urfassungen 1811 und 1813, Biederstein Verlag und Leibniz Verlag, Munich, pp. I-LVIII. En relación con la interpretación de las *Edades del Mundo,* los ya clásicos trabajos de Fuhrmans, H. *Die Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, L. Schwann Verlag, Düsseldorf, 1954 y X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. I, Vrin, París, 1970, pp. 541-614.

[13] Resulta casi unánime la opinión de que el proyecto de las *Edades del Mundo* fue un fracaso y que hundió a su autor en una depresión. Se caracteriza este período por la falta total de estímulo exterior, la muerte de la mujer de Schelling y la ausencia, casi absoluta, de publicaciones. No es de extrañar, viendo la biografía de este autor, y la enorme prolijidad que mostró en sus primeros años, que ésta haya sido la opinión comúnmente admitida. En mi opinión ésta sólo se sostiene por la carencia de una hermenéutica seria de los fragmentos conservados del proyecto de las *Edades del Mundo* y por una incomprensión radical del proyecto schellinguiano a partir de 1809. Por fortuna, empieza a descubrirse la importancia y el carácter fundamental de las *Edades del Mundo* en el curso de la especulación schellingiana. Consúltense, entre otros, W. Hogrebe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Die Weltalter"*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989; *cf*. Lafranconi, A. *Krisis: Eine Lekture der "Weltalter"-Texte. F. W. J. Schellings*, en Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deustschen Idealismus, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt, 1992; *cf*. Zizek, S. *The Abyss of Freedom. Ages of the World. F. W. J. Schelling*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997.

[14] Aún falta un estudio en profundidad que sistematice la concepción que Schelling tiene de las potencias, o que esclarezca la formación de la doctrina de las potencias partiendo de los primeros escritos de la Naturaleza, pasando por el papel de las mismas en las *Lecciones privadas de Stuttgart* y su lugar preeminente en la especulación de las *Edades del Mundo*, para, finalmente, alcanzar todo su protagonismo en las lecciones sobre Filosofía de la Mitología y de la Revelación. Algunos estudios parciales pueden consultarse en J. Schwarz, "Die Lehre von den Potenzen in Schellings Alterphilosophie", en *Kant-Studien*, 40, 1935, pp. 118-148; *cf*. Kemmerle, K. "Zum Verständnis der Potezenlehre in Schellings Spätphilosophie", en *Philosophisches Jahrbuch*, 74, 1966, pp. 99-125.

II

Como se dijo anteriormente, el discurso *Sobre las divinidades de Samotracia* tuvo lugar con ocasión de la celebración de la onomástica del rey Maximiliano I, en la Academia de las Ciencias de Baviera (Munich). El tema elegido por Schelling para esta ocasión es el misterioso culto a las divinidades de Samotracia. En su calidad de secretario de la Academia de las Artes Schelling se encargaba de la colección privada del monarca, un verdadero mecenas, realmente preocupado por la cultura y el arte. Schelling, entre otras tareas, llevaba el inventario del mecenazgo del rey y organizaba las diferentes exposiciones, en las que se exhibían las nuevas adquisiciones. Esta tarea le proporcionó un conocimiento directo de obras de arte, de restos arqueológicos y de testimonios escritos de diferentes periodos históricos, consiguiendo con ello que su pensamiento filosófico pudiera maridar con las distintas formas mitológicas y culturales antiguas.

En el texto que presentamos a continuación Schelling indaga el origen incierto de aquel culto secretísimo tributado a los Cabiros, que tenía lugar en la isla de Samos. Por lo que al origen de dicho culto se refiere, Schelling parece decantarse, debido a los diversos paralelismos que estas divinidades guardaban con los dioses tutelares que protegían las naves fenicias, por la hipótesis de que éstas fueron traídas por aquéllas desde los confines del Oriente Próximo. Por tanto, el origen de esas divinidades habría que buscarlo en Oriente.

El estudio filológico de los nombres fenicios (Axieros, Axiocersa, Axiocerso, etc.) impulsa a Schelling a relacionarlos con nombres de divinidades más conocidas en el marco de la religión olímpica: Deméter, Perséfone, Dioniso, Hermes y Zeus. El primer nombre, el de Deméter, diosa de los cereales y del trigo —la Ceres romana— hace referencia, en lengua hebrea o fenicia, al ansia famélica, a la sed, a la carestía que constituye la esencia del primer ser. No es de extrañar, por tanto, la creencia mitológica de que la Noche era la madre de todas las cosas, puesto que ella, en tanto que anhelo, ceguera y carestía, había de preceder al mundo de la luz. Esta diosa fue nombrada diosa del subsuelo y esposa del Hades.

La segunda divinidad, Axiocersa, se corresponde con la diosa Perséfone. Perséfone es identificada a menudo con Ceres, su madre, pero en otra figura. En realidad ambos nombres se relacionan con el concepto de magia. Esta magia era entendida como aquella fuerza que atrae al fuego originario, aquella ansia del primer ser, que es puro anhelo de ser, de su primera figura existencial, de su primera corporización. Schelling lo explica así: «Maga es [según la expresión de los antiguos] Perséfone como primer inicio de la futura existencia corpórea, como aquélla que teje el vestido de la mortalidad y produce la fantasmagoría de los sentidos, como el primer eslabón de la cadena que va de lo más profundo a lo más elevado, que une el inicio con el fin»[15]. No podemos evitar que este nombre nos remita a aquel velo de Maya de la filosofía hindú que entreteje el mundo de los fenómenos ante la mirada de la inteligencia, ocultando el principio vivo originario, incorpóreo.

La última de las figuras, Axiocerso, es identificado con el esposo de Axiocersa, y en el caso presente se relaciona con Hades, pero no aquel Hades primero, que se identificaba con Deméter, o el ansia famélica, sino con aquel Hades más espiritual, del que Heráclito decía que era idéntico a Dioniso. Este Hades dionisíaco ha sido

[15] *SW* VIII, 355.

considerado el dios de la naturaleza, el dios del reino de las formas cambiantes que nacen de una atemperación de aquel fuego abrasador del inicio. Por esta razón a menudo se considera un fuego húmedo, un fuego refrigerador.

A este tercer dios le seguía, según la exposición de Schelling, la figura de Cadmilo o Camilo. Este dios era identificado y adorado como un dios sirviente, por tanto, en el mismo papel que Hermes. La cuestión fundamental, en lo que atañe a la figura de Cadmilo, es que, contrariamente a lo que pudiera pensarse, no se le concebía como sirviente de los dioses antecedentes, respecto de los cuales era de mayor rango y dignidad, sino de un dios venidero, aún por venir. El propio nombre de "Cadmi" hace referencia a lo anterior, a lo que se adelanta o antecede en su condición de heraldo. Sería Hermes no como hermeneuta, sino como augur: «Cadmilo no es sirviente de los dioses que le preceden, sino de un dios aún por venir, de un dios futuro. El otro nombre, no menos originario, tampoco remite a un dios que le preceda, sino a uno que le sigue. Cadmilo no significa en absoluto un intérprete de la divinidad, como comúnmente se explica, sino concretamente el que augura la divinidad, el que anuncia por adelantado la divinidad venidera»[16].

Esta interpretación de la figura de Cadmilo resultará de una importancia radical porque, por un lado, supone que la cadena que forman las divinidades de Samotracia no es descendente, sino ascendente; y, en segundo lugar, que dicha cadena va desde el ámbito de lo cósmico, mundano, hacia la esfera de lo supramundano. Estas cuatro primeras divinidades, en tanto que ligadas a lo mundano, son conocidas con el nombre de Hefesto, cuyo mundo es el mundo de la necesidad. Schelling describe, con hermosas pinceladas, como este reino de la necesidad es el reino de los artífices intramundanos que esculpen el sitial de los dioses venideros. En nuestra opinión, cuando Schelling piensa en este mundo de la necesidad, el reino de Hefesto, está pensando en todo estadio de contradicción, de ocultación, de cerrazón que ha de preceder a cualquier forma de revelación, como bien ejemplifica la Naturaleza, como reino de la necesidad, que ha de preceder al nacimiento de la conciencia humana, el reino de la libertad. Estos dioses remitían a una repetición de esta secuencia en la forma de otros cuatro dioses supramundanos, el primero de los cuales sería Zeus, llamado también el demiurgo, por estar libre frente al mundo.

En fin, podemos afirmar que lo importante de la exploración en torno a estas divinidades es la consecución de que dichos dioses formaban una cadena de divinidades, que no se daban aisladas y constituían una progresión «desde lo más profundo a lo más alto»[17]: «la doctrina de los Cabiros era un sistema ascendente desde personalidades subordinadas, o divinidades naturales, hacia una personalidad suprema, dominadora de todas ellas, hacia un dios supramundano»[18].

III

Como vemos, el primer hallazgo de Schelling en el curso de su exposición es que el sistema de los Cabiros se configura no como un sistema emanatista, ni como la degradación progresiva de un principio originario potente, sino como la ascensión potencial de un mismo principio, que se eleva desde lo más bajo hacia lo más alto, desde el principio más básico, relacionado con el Hades, hasta la conciencia más esclarecida, Hermes, servidor directo de Zeus.

---

[16] *SW* VIII, 358
[17] *SW* VIII, 359.
[18] *SW* VIII, 361

Antes de seguir con la exégesis del texto, resulta interesante anotar una cuestión que luego resultará crucial en la Filosofía de la Mitología de Schelling. En este punto de su exposición el autor pone mucho hincapié en resaltar el carácter secreto del culto a los Cabiros. El culto mistérico se mantuvo al mismo tiempo que el culto oficial a las demás divinidades, lo que hace pensar a Schelling que no podía existir una contradicción real entre lo que enseñaban las doctrinas públicas y el contenido de los misterios. En otras palabras, la doctrina esotérica no vendría a sustituir o rebatir a la exotérica, sino a fundamentarla y explicar su sentido. ¿Cuál era el contenido de las enseñanzas que se prodigaban secretamente en el culto a los Cabiros? Como Schelling nos dice al comienzo de este escrito se sabía que los personajes más encumbrados de aquel tiempo encontraron en Samos la Sabiduría y profesaron la creencia en la vida futura. Sea cual fuese la doctrina que allí se enseñaba, estaba claro que tenía que ver con una visión sobre este mundo y su conexión con un mundo futuro; de alguna manera el carácter consolador de aquellos misterios provenía de que en ellos se alcanzaba un saber salvífico, un conocimiento sobre el fin último de la mitología, o sobre el destino al que apuntaban los dioses[19]. La lógica de los Cabiros, en tanto que potencias mundanas que señalan un camino ascensional hacia un dios libre del mundo, supramundano, venidero, avala esta hipótesis.[20]

La doctrina de los misterios de Samos parece apelar a una unidad secreta de las distintas potencias divinas, al desvelamiento de que bajo todas las formas de la divinidad late tan sólo la única unidad de Dios. Sin embargo, la afirmación de este monoteísmo no ha de ser confundido, según Schelling, con el monoteísmo mahometano, que, en su opinión, es un mero monoteísmo negativo en el que se afirma el carácter único de Dios por la vía de negar la posibilidad de la existencia de otros dioses frente a él. Schelling está intentando mostrarnos que hay una forma de monoteísmo según la cual la unicidad de Dios no sólo no niega la existencia de otros dioses junto a Él, sino que la requiere. Este nuevo concepto de un monoteísmo positivo,

[19] Schelling enfatiza, casi al final del texto que presentamos, el carácter consolador de los misterios de Samos, por el hecho de que se obtiene el conocimiento sobre una vida indisoluble e indestructible que se eleva desde lo mundano hacia lo supramundano, como una forma de saber que afirma la superación de la muerte y la posibilidad de unión con los dioses supramundanos; no sólo en la forma de un saber, sino, como afirma en términos fuertes, porque el mismo iniciado en estos misterios se convierte en un «Cabiro», en un miembro de esta cadena mágica indestructible que une lo mundano y lo supramundano. Dada su importancia citamos el fragmento *in extenso*: «Según su sentido más profundo, ésta era la doctrina considerada sagrada de los Cabiros: una exposición de la vida indeleble que avanza en una sucesión de elevaciones desde lo más profundo a lo más alto, manifestación de la magia universal y la teurgia, siempre constantes, de todo el universo, a través de las cuales lo invisible, lo sobrenatural, es impulsado incesantemente a revelarse y a hacerse realidad. Resulta evidente que en Samotracia no fue expuesta en estos términos; en cualquier caso la iniciación a los misterios tenía más bien la intención de posibilitar la unión con los dioses supremos en la vida y tras la muerte, y no la de proporcionar explicaciones sobre el universo. Los dioses inferiores eran considerados medios teúrgicos de esta unión y venerados como tales. Esta magia no se extendía hacia abajo, hacia el interior del mundo visible, sino hacia arriba. *El iniciado se convertía él mismo, a través de las órdenes recibidas, en un eslabón de esta cadena mágica, se transformaba en un Cabiro, admitido en la concatenación inquebrantable y, como se expresa en la vieja inscripción, asociado a las huestes de los dioses superiores* (119). En este sentido los Cabiros, o sus servidores, bien podrían ser llamados los inventores de cantos mágicos; como dice Sócrates, el niño que habita en nosotros debe ser conjurado y salvado siempre como cantos mágicos, hasta ser librado del miedo a la muerte (120).» (Los subrayados son de los traductores.)

[20] Respecto a toda la doctrina sobre el dios venidero, que Schelling desarrolla con detalle en sus últimas lecciones de la Filosofía de la Mitología y en sus conocidas lecciones sobre el Monoteísmo, véase el estudio de M. Frank, *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Colección Delos, Ediciones Serbal, Barcelona, 1994, pp. 307-348.

que ocupará la atención de Schelling en las seis lecciones del libro primero de su Filosofía de la Mitología, se encuentra ya *in nuce* en la doctrina de los Cabiros[21].

El sistema de los Cabiros no sólo da cuenta de un movimiento progresivo de ascensión, a través de la dialéctica de unas potencias reales y efectivas, sino que, como veremos más adelante, este movimiento es el de la conciencia mitológica, que parte de un primer estadio en el que se siente encerrada bajo el poder de una pluralidad de potencias, de dioses, que son puestos en una serie sucesiva, como momentos de un principio o unidad única. En este estadio la conciencia se encuentra en el ámbito del politeísmo religioso. El instante en que la conciencia comprende que los diferentes dioses son momentos de una unidad única, es decir, toma conciencia del camino que ella misma ha hecho en el ámbito de la mitología, se corresponde con el sistema de los Cabiros, con la mitología griega en tanto que doctrina esotérica que enseña la unión interna, viva y real, de todas las potencias, o sea, el carácter monoteísta de la doctrina politeísta. Nos enfrentamos de hecho con la primera elaboración de un monoteísmo dinámico o histórico[22].

Respecto a este monoteísmo histórico Schelling aclarará en la introducción histórico-crítica a su Filosofía de la Mitología, que, en su opinión, el politeísmo, como apuntara Hume, no es el estadio originario de la humanidad, aquél que se corresponde con la división en pueblos y el carácter nómada de los mismos, sino que debió existir un estadio previo, perteneciente a la prehistoria, del que no nos quedan testimonios escritos, en el que la humanidad se encontraba congregada, formando un sólo pueblo, sin tener conciencia de sí, que se correspondería con lo que él denomina el monoteísmo sustancial.[23] En este escrito ya está presente la intuición de que alguna forma de monoteísmo debió preceder al politeísmo, y esta intuición se formula cuando afirma que quizá hubiera un sistema originario de la humanidad, una doctrina o saber primero, que se encontrase deformado y fragmentado en el ámbito del politeísmo: «¿y si, como se mostraba en la doctrina griega de los dioses (por no hablar de la hindú y otras orientales), el paganismo fuese el vestigio de un conocimiento, o incluso de un sistema científico, que fuera más allá del ámbito que inauguró la revelación más antigua, conocida mediante testimonios escritos (90)? ¿Y si ésta no hubiese abierto una nueva corriente de conocimiento, sino más bien hubiera encerrado un conocimiento inaugurado anteriormente en un bancal más estrecho y, por eso mismo, mejor conductor? ¿Y si, una vez llegada la degeneración e inevitable corrupción del politeísmo, hubiese conservado, con la más sabia restricción, tan sólo una parte de aquel sistema originario, pero en cualquier caso sí conservara aquellos rasgos que pueden conducir al todo supremo y completo?»[24].

En esta concepción monoteísta del sistema de los Cabiros *Sobre las divinidades de Samotracia* se muestra como el verdadero eslabón entre la filosofía media y tardía de Schelling. Encontramos en él el fundamento para la futura Filosofía de la Mitología y de la Revelación que desarrollará a partir de 1815 y que le ocupará hasta el momento de su muerte en 1854. La conexión entre la especulación de las *Edades del Mundo*, consagradas a describir la dinámica de la naturaleza originaria en el principio divino que produce libremente el mundo, y la Filosofía de la Mitología y la Revelación, dedicada a explicar el movimiento histórico de la conciencia humana en el seno de las mitologías y la Revelación, se encuentra en esta pequeña pieza, de carácter erudito, y que, como

---

[21] *SW* XII, 1-131.

[22] No existe ningún estudio monográfico sobre la cuestión del Monoteísmo, lo que condena, injusta e injustificadamente, una faceta muy importante del pensar schellinguiano al desconocimiento.

[23] *SW* XI, 145-185.

[24] *SW* VIII, 362-363.

vemos, resulta de esencial para comprender la unidad interna del avance de la especulación schellinguiana; unidad que ha permitido a uno de los más prestigiosos estudiosos de su obra definir esta especulación como una «filosofía en devenir».[25]

La confirmación de este carácter unitario de las divinidades de Samotracia se encuentra en el hecho de que el nombre Cabiros significa literalmente los consentes o cómplices. Ya en el mundo etrusco se conocía un consejo de dioses bajo este nombre, dioses que eran en conjunto como uno solo y de los que no se ignoraban los nombres particulares. Esos dioses consentes eran conocidos también como los dioses potentes (*Dii potii*) o dioses-potencias. Los dioses poderosos, conocidos bajo este nombre, adorados en las diferentes culturas, constituían el sistema originario, que se perdió en la noche de los tiempos, y del que sólo han llegado hasta nosotros fragmentos procedentes de la mitología.

Resumiendo, podríamos decir que el interés de Schelling por las divinidades de Samotracia radica en que éstas fueron adoradas como un conjunto, no individualmente, y en su calidad de seres encadenados. El hecho de que conozcamos algunos de sus nombres, o que sus formas puedan rastrearse en todas las mitologías (egipcia, griega, hindú) y hasta en el Cristianismo, y que precisamente su denominación originaria fuera la de dioses potentes (*Dii potii*), es lo que hace sospechar a Schelling que ha conseguido una corroboración empírica de la existencia real de las potencias que había descubierto en el ámbito de la especulación filosófica.

IV

La filosofía tardía de Schelling se ocupa, de una manera especial, de dos objetos: las mitologías y el Cristianismo. Esta preocupación por la mitología nada tiene que ver con el interés por ella ya presente en su juventud[26], cuando intentaba elaborar una nueva mitología de la razón, unir símbolo e idea, es decir, reproducir el ideal de belleza griega en el ámbito alemán? o lograr la perfecta adecuación de forma y contenido. El nuevo interés de Schelling por la mitología radica en entender las mitologías conocidas como un único proceso mitológico, como el devenir de una conciencia desde un estadio primitivo hasta alcanzar la conciencia de sí en el momento álgido de la mitología, que Schelling, como otros autores, sitúa en el estadio final de la mitología griega, en pensadores como Homero y Hesíodo[27]. Sólo a través de esta nueva concepción de la mitología puede llegar a comprenderse lo que entiende Schelling por filosofía positiva.

---

[25] *Cf*. Tilliette, X. *op. cit.*

[26] Véase la introducción de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez al *Sistema del Idealismo Transcendental* de F. W. J. Schelling. *Cf.* Schelling, F. W. J. *Sistema del Idealismo Transcendental*, trad. de J. Rivera Rosales y V. López Domínguez, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 82-90. En relación con la visión de la mitología en el contexto del *Más antiguo programa del Idealismo alemán*, donde, al unísono que el Romanticismo, se propone el ideal filosófico de elaborar una nueva mitología de la razón, en la que el arte sería el punto máximo del ideal de una verdad objetiva, consúltense, además D. Jähnig, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, 2 vols., Neske Verlag, Pfullingen, 1966-1969; *cf*. Dekker, G. *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*, R. Oldenbourg Verlag, Munich/Berlín, 1930; *cf*. Marquet, J. F. *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, París, 1977; *cf*. Tilliette, X. "Schelling: la mythologie expliquée par elle-même", en *Le Mythe et le Symbole*, Coll. Philosophique, 2, Beauchesme, París, 1977.

[27] En sus lecciones sobre Filosofía de la Mitología Schelling explica este proceso de la conciencia en el seno de las mitologías y de qué modo la conciencia se eleva desde los tiempos remotos hasta la conciencia de sí en estas dos grandes figuras del helenismo, en las que se entiende toda la mitología como un proceso. Baste recordar la descripción genética de las sagas de los dioses que nos presenta Hesíodo en la *Teogonía*. *SW* XII, 592-593. En relación con las figuras de Hesíodo y Homero, según la interpretación

Schelling establece, a partir de 1828, una distinción entre lo que denomina la filosofía negativa y la filosofía positiva[28]. La filosofía negativa está caracterizada por moverse tan sólo en el ámbito de lo ideal, de la reflexión conceptual y tener un marcado carácter lógico. El representante por antonomasia de esta filosofía negativa es el idealismo absoluto de la filosofía hegeliana. Una muestra de lo que Schelling entiende por carácter negativo de esta filosofía, que sólo se mueve mediante la reflexión del pensamiento, generando determinaciones conceptuales mediante el método dialéctico que guía la especulación, se puede ver en la *Ciencia de la Lógica* (1811/1813) de Hegel. Como vemos, la filosofía negativa es la heredera de aquel impulso originario que nace con el sistema de Descartes y que fue bautizado con el nombre de racionalismo. La lucha entre racionalismo y empirismo, que entreteje todo el desarrollo de la modernidad, supone la confrontación, a un nivel determinado, entre la filosofía negativa y la positiva.

La filosofía positiva —fiduciaria, en cierta manera, de aquel empirismo de la modernidad— ha de poder dar explicación de la génesis de las diferentes mitologías, que componen los primeros estadios de la historia humana, y de la Revelación posterior, que se sustenta sobre ellas. Esta ciencia nueva ha de ser, a diferencia de la filosofía negativa, progresiva, avanzando desde los principios hasta sus consecuencias, en lugar de proceder por inducción, para remontarse posteriormente hasta los principios. Por otro lado, los principios alcanzados en la filosofía positiva no deben ser principios meramente pensados, transcendentales o axiomas de la razón, sino que han de mostrar ser reales y efectivos en el ámbito de la experiencia. A estos principios sólo se llega por experiencia, es decir, en términos kantianos, *a posteriori*, pero encierran la peculiaridad de que demuestran ser absolutamente *a priori*, es decir, que son las condiciones necesarias para que pueda haber una experiencia en general. En otras palabras, esta filosofía positiva está marcada porque en ella hay una precedencia del ser sobre el pensar, de la libertad sobre la reflexión. Por lo tanto, esta filosofía positiva asume el carácter histórico de su propio objeto. Este objeto no puede ser otro que la obra propia de una libertad que se determina progresiva y paulatinamente en el transcurso temporal.

Las mitologías son la huella, en el marco de la memoria viva de la humanidad, de una caída que tuvo lugar en el origen y mediante la cual aquella conciencia humana originaria, cumbre del proceso natural que culmina en la reunión de las potencias que atraviesan la Naturaleza, introduce de nuevo la tensión o confrontación entre las potencias y cae bajo su poder. La mitología es, por lo tanto, el proceso semiconsciente de restauración de la conciencia originaria. En otras palabras, en el proceso evolutivo del que dan cuenta las diferentes mitologías, se produce un proceso de saneamiento de

---

de la mitología schellinguiana, véase la exposición del prof. Félix Duque en su *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp. 946-952.

[28] El origen de la distinción en la filosofía tardía de Schelling entre filosofía positiva y negativa no ha sido aún determinado con claridad. Sus precedentes se encuentran sin duda en las clases impartidas por Schelling en Erlangen. Allí inició sus lecciones sobre Filosofía de la Mitología, que intercalaba con una introducción a la historia de la filosofía del nuevo tiempo (*die neuelitziche Philosophie*). Esta introducción se acabó convirtiendo, con el paso del tiempo, en una exposición de la división, en el ámbito de la naciente modernidad, entre racionalismo y empirismo, y la necesidad de formular un nuevo empirismo transcendental que sería la síntesis superadora de ambas tendencias. Sin duda, el germen de dicha división, así como de que Schelling empezase a dar clases sobre Filosofía de la Mitología, se encuentra en la especulación llevada a cabo en las *Edades del Mundo*, que alcanzan su cenit y verificación en la presente conferencia *Sobre las divinidades de Samotracia*. Para todo lo relacionado con la génesis histórica de la división entre filosofía positiva y negativa, consúltense, entre otras, la introducción realiza por H. Fuhrmans a su edición de las lecciones mantenidas por Schelling en Munich durante los semestres de 1832 y 1833, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/1833 und SS 1833*, Bottega d'Erasmo, Turín, 1972, pp. 11-63 ; *cf.* Tilliette, X. *op. cit*., vol. II., pp. 1-180.

la conciencia humana, que vuelve a aparecer como unión de aquellas potencias al final del proceso mitológico, momento de restauración que ha de preceder al surgimiento de la verdadera Revelación, que Schelling identifica con el advenimiento del Cristianismo.[29]

La Revelación, en su sentido estricto, aquélla que hace alusión a la aparición en el mundo de un Dios fuera de Dios, o de una unión de las potencias de Dios fuera de Dios, que subsisten independientemente de Él y frente a Él, sólo es posible teniendo en cuenta el presupuesto ineludible de la realidad del proceso mitológico. Como bien dice Schelling al final de su introducción a la Filosofía de la Revelación, «la realidad de los principios a partir de los que se comprende la Revelación es ciertamente independiente de nosotros gracias al gran fenómeno de la Mitología. Éste es el gran provecho de una Filosofía de la Mitología para una Filosofía de la Revelación»[30].

En *Sobre las divinidades de Samotracia* se formula por primera vez la existencia de un sistema histórico de las potencias en el seno de la conciencia mitológica, justamente allí donde la conciencia se ha desprendido de la tendencia esencial del proceso mitológico y ha devenido libre frente a las potencias, cobrando conciencia de que las potencias responden todas ellas a una única unidad esencial o, lo que es lo mismo, que el politeísmo originario, en el que la conciencia se creía sometida a un panteón de dioses en pugna, desvela ser un monoteísmo encubierto, en el que las potencias son potencias de un única unidad, llamada a mostrarse como tal al final del proceso mitológico, como sucede en los Misterios. De lo expuesto resulta claro que esta pequeña obra constituye el eslabón necesario para transitar desde la reflexión transcendental de las *Edades del Mundo* a la filosofía positiva de Schelling, en cuyo seno se desarrollan la Filosofía de la Mitología y de la Revelación.

V

En nuestra opinión, *Sobre las divinidades de Samotracia* resulta la pieza clave[31] para entender las *Edades del Mundo* y la transición que el pensamiento de Schelling emprende hacia lo que él denomina la filosofía positiva. Simplificando, podríamos decir que en las *Edades del Mundo* todavía nos encontramos en un movimiento del pensar que se remonta, retrospectivamente, al origen, para descubrir allí el movimiento propio de las potencias que originan el mundo. Estamos, de hecho, en el ámbito de una filosofía regresiva, que es una de las características de la filosofía negativa. La filosofía positiva no emerge realmente hasta que se invierte la dirección del pensar, hasta el momento en el que éste ya no es regresivo, sino progresivo; avanzando desde las potencias hacia el mundo, recorriendo el nacimiento de la Naturaleza, el alumbramiento desde ésta de la conciencia y su caída bajo el poder de las potencias de la Naturaleza. Esta caída de la conciencia originaria se produce cuando el hombre originario, nacido en el centro de las potencias cósmicas, que se encuentran unidas y libres en él, arrebata a éstas su paz originaria e introduce la tensión y la confrontación entre ellas, iniciándose

[29] *SW* XIII, 520-530.
[30] *SW* XIII, 530.
[31] El término «clave» es de naturaleza polisémica. Se emplea en al ámbito de la arquitectura como «clave de bóveda», como punto arquimédico suspendido en el vacío, pero que distribuye todo el juego de fuerzas que permiten que un techo abovedado se sostenga. De igual modo, la «clave» es usada en el dominio musical como la cifra que establece el nombre de las notas en una partitura, definiendo las posibles tesituras. Por último, «clave», sobre todo en su versión alemana *Rätsel*, hace alusión a llave de apertura para introducirse en un mundo regido por leyes mágicas, como lo vemos en todo la serie de relatos fantásticos, *Märchen*, que han llegado hasta nosotros.

con ello un segundo proceso de alumbramiento, como nos muestra el proceso mitológico, que alcanza su cenit en la doctrina de los misterios de Eleusis, de los que los de Samos son un precedente.[32]

Por otro lado, junto a su carácter progresivo, las divinidades de Samotracia son un descubrimiento de naturaleza histórica. Con esta afirmación queremos resaltar que el culto a las divinidades de Samotracia es un hecho real e histórico, documentado suficientemente, con lo que la doctrina de las potencias suma a su validez transcendental, la prueba de que las potencias son cosmogónicas y no tan sólo en principios de naturaleza gnoseológica. Las mismas potencias que se muestran transcendentales en la investigación de los principios originarios en el ámbito de la filosofía negativa, es decir, en la especulación de las *Edades del Mundo*, muestran aquí su carácter fáctico, su operatividad real en tanto que potencias cosmogónicas. En la naturaleza anfibológica de las potencias, en su doble condición de principios universales y singulares, en su carácter dual de realidad efectiva o real y cognitiva o transcendental, se encuentra el puente de tránsito obligado para entender la filosofía positiva como superación de aquella filosofía negativa que dominó toda la modernidad desde Descartes a Hegel, y que, si podemos denominarla Ideal-realismo, entonces podemos afirmar que su superación llega de la mano del Real-idealismo, formulado en la filosofía tardía de Schelling.[33]

Uno de los puntos más áridos de la filosofía tardía de Schelling consiste en entender este doble estatuto de las potencias. Dichas potencias, a diferencia de la idea hegeliana, no son de naturaleza meramente especular o reflexiva, sino que muestran su carácter real en el ámbito de la mitología, donde, aunque designadas con diferentes nombres, apelan siempre a una realidad que se hace patente a la conciencia, con su séquito y cortejo de efectos y relaciones objetivas. Así Axieros es siempre ansia famélica, sed o anhelo que ha de preceder a cualquier otra figura de la conciencia. El efecto de la primera potencia en la conciencia es el de mostrar a ésta su vacío originario, su radical indigencia esencial y sustantiva. Sólo después puede aparecer Axiocersa, la Perséfone griega, hija de Ceres, como divinidad del subsuelo, que aspira continuamente a su resurrección, a su retorno al mundo de los vivos, en la venida anual de la primavera. La conciencia expresa así su real sometimiento a unas potencias que le son extrañas, su sensación interna de estar enterrada en el subsuelo y su continua ansia de liberación. Esa liberación sólo acontece con la figura de la tercera potencia, Axiocerso, esposo de la segunda, en la que la conciencia celebra y festeja, en la figura de Dioniso, su liberación real. Por tanto, el hecho de que estas potencias reflejen un estado real de la conciencia humana en su caminar histórico, se manifiesta en que la figura de Dioniso no puede irrumpir en el marco de la mitología griega sino al final de la misma, porque hasta que no se ha producido esta liberación real, ésta no puede modelarse poéticamente en la figura de Dioniso. Todo el misterio de la filosofía de Schelling pasa por entender el significado del estatuto real de la mitología que, como él dice, no es una mera

---

[32] *SW* XIII, 529. Con relación a los Misterios de Eleusis y a la interpretación que de los mismos hace Schelling en su introducción a la Filosofía de la Revelación, en torno al año 1841 en Berlín, véanse M. Frank, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993, pp. 9-71; *cf*. Franz, A. *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta, 1992, pp. 85-97.

[33] *Cf.* Cohn, J. "Potenz und Existenz. Eine Studie über Schellings letzte Philosophie", en *Festschrift für Karl Jöel zum 70. Geburtstag*, 1934, pp. 44-69; *cf.* Düsing, K. "Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel?" en *Ist systematische Philosophie möglich?, Stuttgarter Hegel Kongress 1975*, editado por D. Heinrich u. K. Cramer, Bonn, 1977, pp. 117-131.

creación poética, alegórica o simbólica, sino la historia real de la génesis transcendental de la conciencia caída.[34]

La mitología se constituye de este modo en el eslabón fundamental para entender la naturaleza positiva del saber. Sin ella no es posible descubrir el carácter transcendental y fáctico de las potencias schellinguianas, sin lo cual resulta imposible unir la especulación de las *Edades del Mundo* con la de la Filosofía de la Mitología y la Revelación. Esta revalorización de las mitologías, del proceso mitológico, es la pieza que permite unir la Naturaleza con la Historia, la prehistoria con la Historia, podríamos decir.

Para completar el sistema positivo del saber, una vez hallado el eslabón de unión entre la Filosofía de la Naturaleza, desarrollada en el primero periodo de la filosofía de Schelling, y la filosofía de la Historia, en la época tardía, es necesario ampliar también la base de la Filosofía de la Naturaleza mediante la aplicación del sistema de las potencias a la génesis de la materia, en el marco de una cosmogonía. Esto es lo que intenta hacer Schelling con su revisión de la Filosofía de la Naturaleza como nos muestra el escrito tardío *La exposición del proceso natural* (1843)[35]. Esta exposición no anula sus primeras concepciones sobre la Naturaleza, que entendían ésta como un proceso dialéctico entre dos fuerzas, una contractiva y otra expansiva, o como la lucha entre lo ideal y lo real, que en su dinámica progresiva explica la aparición de los diferentes fenómenos de la naturaleza: electricidad, magnetismo, quimismo, etc. Aquellas ideas encuentran ahora su justificación última mediante una explicación del origen y la génesis de la materia, sobre la que aquellas fuerzas actúan. Esta génesis se formula en la estela del *Timeo* platónico, en el que su autor intenta explicar cosmogónicamente la Naturaleza a partir de sus principios filosóficos, las ideas platónicas, y de la teoría del demiurgo como artista.[36] Schelling es capaz de explicar la dialéctica de aquellas potencias originarias, que conforman la naturaleza o el fundamento originario de Dios, y que, moviéndose en una rueda eterna, en un eterno girar, permanecen bajo el dominio de Dios, hasta el momento en el que Éste libremente las saca de este estado y las ordena en una sucesión, rompiendo la igualdad ontológica de las potencias, su equipolencia, y otorgando la prioridad a una de ellas, llamada a ser la base de las demás, mientras que la potencia superior, llamada a reinar al final del proceso, es siempre lo posterior. Esta extraña relación inversa entre jerarquía y sucesión compone la ley de despliegue del mundo y fue, en opinión de Schelling, libremente estatuida por Dios.[37]

---

[34] *Cf.* Tilliette, X. *La mythologie comprise: l'interpretation schellingiene du paganisme*, Bibliopolis, Nápoles, 1984, pp. 15-47; *cf.* Volkmann-Schluck, K. H. *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Walter & Gruyter, Berlín, 1969, pp. 57-89.

[35] *SW* XIV, 1-56.

[36] Una de las grandes ambiciones del pensamiento de Schelling fue responder a la pregunta formulada por Kant en sus *Principios metafísicos de la Ciencia natural* (1786), en los que exponía de qué modo la ciencia, en tanto que se limitaba a justificar los fenómenos, o a dar una explicación de la dinámica de los mismos, dejaba inexplicada la cuestión de cuál era la esencia del mundo, o de qué forma surgían aquellas dos fuerzas que él emplea en su modelo, la fuerza expansiva y contractiva, con una reformulación de la doctrina platónica del *Timeo*. Véanse a este respecto Krings, H. *'Timaeus' (1794). Ein Manuscript zu Platon*, editado por H. Buchner y H. Krings, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cansttat, 1944. (Schellingiana IV); *cf.* Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*, L. II, Ed. Porrúa, México, 1992, pp.100-105.

[37] Son innumerables los lugares dónde Schelling explica que la creación o generación del mundo responde a un acto libre de Dios y que la génesis de la materia ha de responder al despliegue de aquellas potencias originarias y a la sucesión estatuida por Dios. De este modo a la aparición de la materia visible, tal como nosotros la conocemos, hubo de preceder un estadio de la materia invisible, que Schelling denomina sideral o astral, un proceso de expansión, que no era el momento originario, sino el momento

Aquí radica la diferencia fundamental entre Schelling y Hegel. Mientras que para Hegel el mundo es la manifestación esencial o necesaria de la Idea, que en la Naturaleza se encuentra caída, o, mientras que el sistema hegeliano es un verdadero panlogismo en el que «todo lo que es real es racional» y «todo lo que es racional, real», en la filosofía de Schelling, las potencias son el fundamento real en relación con el cual Dios se configura como tal y constituyen la base del despliegue futuro del mundo, que no acontece de un modo necesario, sino sólo gracias a un libre querer de Dios. De este modo, podemos afirmar que el sistema de Schelling es un verdadero «sistema de la libertad», dentro del cual el mundo es entendido como algo fácticamente querido y positivamente afirmado, como una posibilidad realizada que encerraba esencialmente en sí la posibilidad de no ser, o de no haber llegado a ser; en definitiva, un verdadero sistema histórico, frente al sistema de la razón de Hegel, que se nos muestra como un mero sistema pensado, abstracto, en el que la ley de despliegue del mundo es el movimiento propio del pensar, cuando se rige a sí mismo por una dialéctica de lo negativo.[38]

En esta concepción de la filosofía de Schelling como un «sistema de la libertad», en el que la ley del mundo no es sólo una cuestión de dialéctica del pensar, sino un hecho real y fáctico, juega un papel fundamental, nosotros diríamos central, la exposición que Schelling hace en *Sobre las divinidades de Samotracia*. Ve en estas divinidades, como ya hemos mostrado, las potencias descubiertas en el ámbito del pensar, actuando realmente en el ámbito de la conciencia mitológica, en el seno de la historia de los pueblos. De este modo la mitología, con su extraño estatuto, transcendental y real, se constituye en el eslabón perdido, necesario para entender el tránsito en el pensamiento de Schelling desde su filosofía media a su filosofía tardía. Podemos afirmar, por tanto, que en este texto la filosofía schellinguiana supera el Idealismo alemán.

Antes de acabar, querríamos señalar someramente algunas de las críticas que pueden hacerse a la interpretación de Schelling sobre las diferentes mitologías, el proceso mitológico en general y el culto samotracio en particular. Algunos autores[39] le han criticado que, a pesar de su respeto por la realidad que intenta explicar, de su profundo sentido histórico y de su rigor filológico, a la hora de realizar la hermenéutica de las divinidades de Samotracia fuerza en exceso el material empírico disponible, para hacerlo corresponder con su teoría de las potencias. La pluralidad de mitos y figuras mitológicas que, lejos de corroborar la tesis schellinguiana, la desmentirían, se opone a la linealidad teórica de la doctrina de las potencias. En otras palabras, la evolución de la conciencia mitológica no es lineal, sino que está sujeta a involuciones, incluso a regresiones, y no presenta ninguno de los estadios que Schelling pretende de un modo diáfano o claro, sino siempre de una manera sincrética, en la que figuras de un período de la conciencia mitológica están conviviendo pacíficamente con dioses posteriores o anteriores. Bien es cierto, como se muestra en las lecciones sobre Filosofía de la Mitología, tampoco Schelling entiende el proceso mitológico de un modo puramente

---

de la segunda potencia, pues, el momento de la primera potencia fue un momento de contracción que sacó a Dios de su equilibrio o paz. A estos dos momentos ha de seguirle el de una tercera potencia que sería la encargada de reconducir aquel movimiento de expansión ilimitada a su límite, dando forma a las cosas de la Naturaleza. Schelling ve el movimiento de estas tres potencias confirmado tanto por la teoría de los pitagóricos, que hablaban de la mona, lo par y el límite como principios de todas las cosas, y también por el pasaje bíblico de la Creación en el que se narra que a la generación del mundo precedió un momento de desierto, correspondiente a la segunda potencia, la de lo ilimitado. (*SW* XIV, 123-124)

[38] *Cf.* Zizek, S. *Tarrying with the negative. Schelling: Kant, Hegel and the Critique of the Ideology*, Routledge, 1997.

[39] Véanse las críticas recogidas en Tilliette, X. *La mythologie comprise*, *op. cit*., pp. 65-94; *cf.* Volkmann-Schluchk, V. *op. cit*., pp. 7-45.

lineal, y está atento estas desviaciones; sin embargo, resulta claro que usa su teoría de las potencias para realizar la hermenéutica de los fragmentos de mitología llegados hasta nosotros.

En segundo lugar, el estatuto mismo de la mitología, según la propia interpretación schellinguiana, el hecho de ser un proceso necesario y semiconsciente, obligaría a desechar cualquier interpretación demasiado consciente o racionalista de la realidad mitológica. Es cierto que este proceso necesario de la mitología alcanzaría conciencia de sí en la mitología griega y, más concretamente, en sus dos grandes representantes, Homero y Hesíodo, con lo cual los textos de ambos autores, así como los pertenecientes a dicho período histórico, deberían establecer la pauta para la exégesis o interpretación del resto de las mitologías y establecer, de este modo, la evolución sufrida en las mismas por la conciencia. Pero, es evidente, que nos encontramos aquí con un círculo vicioso, ya que el valor fundamental de la mitología griega a la hora de interpretar el mundo de las mitologías se deriva de la propia concepción teórica que de las mitologías se tiene a partir de la teoría de las potencias, que explican éstas como un proceso evolutivo necesario de la conciencia.

En nuestra opinión estas críticas no invalidan la grandeza del pensamiento schellinguiano, ni su monumental y sólida arquitectónica. Este texto muestra la vasta erudición de su autor, un profundo conocimiento de las fuentes del mundo antiguo y una probada competencia filológica. Resulta imposible elaborar una hermenéutica neutra, no apoyada en supuestos teóricos, pero estos mismos supuestos se validan, corroboran o desechan a raíz de su contrastación con los documentos y pruebas históricos existentes. La interpretación de Schelling, no la única, pero plausible, no sólo da una explicación convincente de los materiales documentales y de los testimonios históricos que poseemos, sino que además los integra en un corpus teórico más amplio, que nos proporciona una explicación coherente de su génesis y sentido. En este texto nos encontramos con un buen ejemplo de cómo es posible conjugar, de la manera más satisfactoria, filología, historia y filosofía para ofrecer una explicación coherente y acabada de los hechos de la antigüedad, al mismo tiempo que nos hallamos, sin duda, ante uno de los hitos más importantes de la filosofía de Schelling. Como él mismo dice, de un modo casi profético, y en la línea apuntada por esta introducción, en la apostilla que acompaña al texto en la edición de las obras completas: «El ensayo precedente corresponde, según su determinación inicial, a una serie de obras que remiten a las *Edades del Mundo* como a su punto medio común. Que, por motivos externos, aparezca antes no varía aquella determinación y, por ello, será publicada como anexo de esa obra en el marco más extenso en el que se difunda editorialmente. Este hecho no cancela su independencia, puesto que confiamos en que se le reconocerá el derecho de existir por sí mismo y sin más relación. No por sí mismo, sino sólo debido a la intención del autor de que sea un anexo de otra obra, es a un tiempo inicio y tránsito a otras muchas, cuyo propósito es sacar a la luz, tras un largo ocultamiento, el verdadero sistema originario de la humanidad, según un desarrollo científico y, en la medida de lo posible siguiendo un camino histórico. Porque la ciencia que se ha desarrollado hasta cierto grado es inseparable de la historia, y el tránsito de una a la otra es casi necesario. No es casual, pues, que la investigación concreta del sistema samotracio precede a aquél más general; era intencionado poner éste como fundamento, porque la doctrina de los Cabiros es, tanto por su antigüedad como por la claridad y la simplicidad de sus contornos, idónea como clave para todas las demás. Nada más, entonces, acerca del contexto adicional de

este ensayo que, por lo demás, debe ser considerado en sí mismo y que requiere ser enjuiciado en su contenido concreto»[40].

2. *Nuestra traducción*

«Über die Gottheiten von Samothrake» fue publicado originariamente en 1815 en la Gotta'schen Buchhandlung (Sttutgart y Tübingen), pero Schelling revisó y amplió esta edición con posterioridad. La versión revisada es la que fue recogida en las dos ediciones de la obra completa, y que aquí hemos reproducido. Los añadidos a la primera versión están consignados entre corchetes, que la traducción ha respetado. El texto va acompañado de casi cuarenta páginas de notas que aquí no han sido traducidas, pero que aparecen consignadas y numeradas entre paréntesis.

El ensayo está recogido, junto a las obras capitales de Schelling, en las obras completas, tanto en la primera edición (Stuttgart, 1856-61), *Sämtliche Werke*, de Karl Friedrich Ausgust Schelling, como en la segunda (Munich, 1927-54), *Schellings Werke*, de Manfred Schröter, que sigue fielmente la original, aunque con una nueva organización y con un volumen más que contiene la obra póstuma, es decir, los textos originales de 1811 y 1813 de las *Edades del Mundo*. Desde el año 1975 se está confeccionando, en la Academia de las Ciencias de Baviera, una edición crítica de las obras completas, pero el volumen cinco sólo llega hasta las obras anteriores a 1800 (concretamente, recoge y anota la obra *Ideas para una filosofía de la Naturaleza*, de 1979); el último publicado es un compendio de notas y otros comentarios sobre los volúmenes precedentes. Una edición no completa pero muy manejable es la de la editorial Suhrkamp (Frankfurt a. M., 1985), editada por Manfred Frank con el título *Escritos escogidos* (*Ausgewählte Schriften*), pero que no contiene el texto en cuestión. La edición que se ha manejado para esta traducción ha sido la de M. Schröter, que divide la obra de Schelling en seis volúmenes principales y seis volúmenes complementarios, pero indicando siempre la paginación de la edición original, numerando los volúmenes del I al XIV, de manera que el ensayo se encuentra en el volumen IV, páginas 723-45 (las notas pertenecen al volumen complementario IV, páginas 3-55) de la edición Schröter, que se corresponden a su vez al volumen VIII, páginas 347-69 (la apostilla y las notas se extienden hasta la página 422 del mismo volumen) de la canónica, más difícil de encontrar y manejar. La numeración original se mantiene también en la presente edición, y se cita así a lo largo de la introducción.

Por iniciativa de los traductores, se han añadido algunas notas a pie de página, las imprescindibles para facilitar la comprensión de aquellos pasajes más complicados, debido a la propia argumentación o por el volumen de referencias eruditas. Algunas notas se limitan a resumir las propias anotaciones de Schelling; otras son meras aclaraciones de nombres y referencias mitológicos; las más intentan contextualizar y explicar las reflexiones de Schelling en relación con el conjunto de su pensamiento; unas pocas dan razón de la traducción que se ha hecho de determinados términos alemanes.

La dificultad mayor a la hora de traducir un texto de estas características radica siempre en no romper el frágil equilibrio entre una traducción fiel al original alemán, plagado de una terminología filosófica muy específica y de comprometida traslación al

[40] *SW* VIII, 370.

castellano, y la consecución de un texto realmente castellano y comprensible, en la medida en que las complicadas argumentaciones del propio autor lo permitan. Hacer justicia a esta obra es también un reto estilístico, pues el razonamiento estrictamente filosófico y muy denso, junto con el aluvión de referencias filológicas, se complementa y entreteje en el original perfectamente con pasos de una gran belleza y riqueza literarias. Otro de los aspectos llamativos del texto es que no presenta ni un solo punto y aparte; hemos respetado este rasgo porque, por una parte, es propio de un escrito pensado para ser leído en forma de conferencia y, por otra, ejemplifica la manera de proceder del autor: Schelling construye una argumentación totalmente cerrada, en la que parece no poder sobrar ni faltar nada, donde cada frase va precedida de otra que la justifica, y seguida de una tercera que ratifica la anterior o que, sin la cual, parece que nunca hubiera podido ser formulada.

3. *Bibliografía sumaria*

Sobre el periodo de las *Edades del Mundo*: Furhmans, H. *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, L. Schwann Verlag, Düsseldorf, 1954; Krings, H. "Das Prinzip Existenz in Schellings "Weltalter", en *Symposion* 4 (1955), pp. 335-347; Hogrebe, W. *Prädikation und Genesis. Metaphysik von Schellings "Die Weltalter"*, Suhrkamp Verlag, 1989; Peetz, S. *System der Weltalter. Münchner Vorlesungen 1827/28*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1990; Lafranconi, A. *Krisis: Eine Lektüre der "Weltalter"-Texte F. W. J. Schellings*, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt, 1992.

Sobre la Filosofía de la Mitología y de la Revelación: Dekker, G. *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*, R. Oldenbourg Verlag, Munich/Berlín, 1930; Franz, M. *Schellings Philosophie der Offenbarung 1841-42*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977; Tilliette, X. *La mythologie comprise: l'interpretation schellingienne du paganisme*, Bibliopolis, Nápoles, 1984; Maesschlack, M. *Philosophie et révélation dans l'itinérarie de Schelling*, ed. por L'Institut Superior du Philosophie, XXIV, Lovain-Le-Nueve, 1991; Franz, A. *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie und ihrer Problemgeschichte*, Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta, 1992; Wilson, J. E. *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Frommann-Holzboog Verlag, Suttgart-Bad Canstatt, 1993; Courtine, J.-F./Marquet, J.-F. *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Libraire Philosophique, Vrin, París, 1994; Tomatis, F. *Kenosis del Logos. Ragione e Revelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova Editrice, Roma, 1994.

Sobre la Filosofía negativa y la positiva: Fuhrmans, H. *Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Junker & Dünnhaupt Verlag, Berlín, 1940; Schulz, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlkamer Verlag, Stuttgart, 1955; Wild, C. *Reflexion und Erfahrung*, Karl Alberg Verlag, Friburgo/Munich, 1966; Tillliette, X. *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 vols, Vrin, París, 1970; Schmidt, F. W. *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, Metzler

Verlag, Frankfurt am Main, 1970; Holz, H. *Spekulation und Faztizität. Zum Freiheitbegriff der mittleren in Späten Schelling*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1970; Courtine, J.-F. *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Éditions Galileé, París, 1990; Peetz, S. *Die Freiheit mi Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1995.

Sobre la doctrina de las potencias: Cohn, J. "Potenz und Existenz. Eine Studie über Schellings letzte Philosophie", en *Festschrift für Karl Joel zum 70. Geburstag*, 1934, pp. 44-69; Schwarz, J. "Die Lehre von den Potenzen in Schellings Alterphilosophie", en *Kant-Studien*, 40, 1935, pp. 118-148; Schulze, W. A. "Zum Verstandnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings", en *Zeitschift für Philosophie Forschung*, 1957, pp. 575-593; Kemmerle, K. "Zum Verständnis der Potenzenlehre in Schellings Spätphilosophie", en *Philosophisches Jahrbuch*, 74, 1966, pp. 99, 125; Düsing, K. "Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel", en *Ist systematische Philosophie möglich? Stuttgarter Hegel Kongress 1975*, editado por D. Henrich u. K. Cramer, Bonn, 1977, pp. 117-131.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

SOBRE LAS DIVINIDADES DE SAMOTRACIA

Al norte del Mar Egeo se erige la isla de Samotracia, llamada desde el inicio, como parece, Samos y luego, para distinguirla de la jónica y a causa de la proximidad con Tracia, tracia (1). Geógrafos de la antigüedad presumieron ya las grandes sacudidas naturales que afectaron a estos parajes incluso tras la aparición del hombre. Quizá debido a una mera crecida, las aguas del mar Egíneo inundaron primeramente el estrecho tracio, atravesando después el Helesponto (2), o quizá la violencia de un fuego subterráneo alteró el estado de las aguas (3): las narraciones samotracias más antiguas, que se transformaron en evocación a través de los monumentos descubiertos, daban cuenta de estos acontecimientos y remontaron hasta aquellos tiempos la veneración y la protección de los dioses patrios (4). Los horrores de estos recuerdos aumentaron debido a los estremecimientos constantes de una naturaleza grandiosa y poderosa; cubierto de bosques, el islote casi impenetrable (5) formaba una única cordillera continua (6), desde cuya cima más alta Poseidón abarcaba con su mirada durante la guerra de Troya toda la cadena montañosa de Ida[41], la ciudad de Príamo y las naves de los Dánaos[42] (7). En un pasado indeterminado fue fundado allí un culto misterioso, y si la riquísima Samos jónica del Manes[43] divino se jacta de haber ideado primero la alianza de una humanidad superior, la insignificante Samos tracia es más soberana en la historia de la humanidad gracias al culto a los Cabiros, el más antiguo de toda Grecia, con el cual irrumpió en estos parajes la primera luz de un saber superior y mejor, y que no parece haber desaparecido antes, sino al mismo tiempo que la antigua **(VIII, 348)** creencia. De los bosques de Samotracia obtuvo Grecia, con la historia secreta de los dioses, la fe en una vida futura. Según la opinión general, los que allí se iniciaron se hicieron mejores y fueron más felices, tanto en vida como ante la muerte (8). En su condición de refugio frente a la desgracia, frente al crimen, en la medida en que se podían perdonar mediante la confesión y la purificación (9), el rito samotracio mantuvo recto el sentimiento humano en los tiempos, tempranos y tardíos, de barbarie. No es extraño que el nombre de la sagrada isla (10) se relacionara con todo aquello que las más antiguas narraciones conservaban de venerable y glorioso. Jasón y Dárdano, Orfeo y los Argonautas, también Hércules y Ulises, debieron haber estado sujetos al culto secreto, consagrados (11). Una referencia, que no resulta improbable ni trivial, cuenta a Pitágoras entre los que buscaron allí la sabiduría y la encontraron (12). En las orgías cabíricas se vio al macedonio Filipo y, todavía niña, a la madre de Alejandro Magno, Olimpia, quizá con no poca influencia sobre el futuro destino de su hijo (13). La propia autoridad romana respetó la libertad y, como parece, la antigua constitución teocrática de Samotracia (14);

---

[41] Monte del Asia Menor, dedicado al culto de Cibeles, donde, según la tradición, se desarrolló el juicio de Paris.

[42] Se trata del barco, de cincuenta bancos de remeros, que Dánao hizo construir para él y sus cincuenta hijas, las Danaides, y que los llevó a Argos.

[43] Rey legendario de Frigia, antigua región del Asia Menor, hijo de Zeus y Gea.

privado de su reino, el último rey macedonio buscó allí un refugio, del que no le expulsó la violencia del arrogante dominador romano, sino la santidad del lugar y el asesinato perpetrado contra su propio general (15). De no haber sido porque las tormentas del norte lo retuvieron, el noble Germánico hubiera recibido allí, poco antes de su muerte, la consagración (16). Escritores del período tardío del Imperio mencionan que los santuarios de Samotracia gozan de una constante veneración (17); y si bien el investigador de la antigüedad no creyó distinguir rasgos de la imagen del viejo culto de Samotracia en los ritos sagrados todavía vigentes (18), se podrían rastrear otras huellas suyas, dada su continuidad, hasta el final del siglo segundo e incluso hasta el tercero de la era cristiana (19). Si un día, dado que ahora más que nunca la atención pública se centra en la Grecia antigua, se investigase, como se ha hecho con otras, esta isla casi olvidada, los beneficios de tales investigaciones no serían quizá **(VIII, 349)** los tesoros del arte, como aquel incomparable filón de Egina, sino monumentos de la fe más antigua, más importantes todavía que aquél para la historia íntegra de nuestra especie (20). Tras múltiples investigaciones, este culto secreto se consideró digno desde cualquier punto de vista, pero sobre todo por los siguientes motivos, de una consideración reiterada. Todavía permanece velado el significado de las distintas divinidades. A decir verdad, sus nombres griegos son citados por más de un escritor. Sabemos que Deméter, Dioniso, Hermes y también Zeus fueron venerados como Cabiros. Sin embargo para nosotros son meros nombres que dan lugar a la duda de si los dioses samotracios son sólo parecidos o comparables a aquellas divinidades conocidas o si, por el contrario, son realmente, y según su concepto fundamental, idénticos a ellas. Asimismo es incierto en qué se distinguen estos dioses, objetos de la doctrina esotérica, de los mismos dioses en el culto público y en la fe general. Y sólo este conocimiento unificado es capaz de dar una explicación fundamentada sobre el sentido de la doctrina samotracia y sobre el verdadero sistema que le subyace. Una única reseña, salvada por una extraña fortuna (21), parece haber conservado, simultáneamente con los verdaderos nombres que se derivan del primer origen, la sucesión temporal y genética de los dioses de Samotracia. Parece justo, por lo tanto, poner ésta como fundamento de todas las investigaciones. Así reza la cita del intérprete griego a quien debemos la conservación de esta noticia. En Samotracia se recibía el rito de consagración a los Cabiros. Mnáseas[44] dice que eran tres según el número, Axieros, Axiocersa y Axiocerso. Axieros era Deméter, Axiocersa, Perséfone y Axiocerso, Hades. Algunos añaden un cuarto, Cadmilo, que, como Dionisodoros narra, es Hermes (22). Este pasaje confiere una importancia evidente a la secuencia de estas personalidades, al número que corresponde a cada una; asimismo, ya que contiene los nombres originarios, da lugar a la comparación e investigación de los distintos conceptos que subyacen a cada una de las divinidades, pues parece osado, casi sacrílego, tomar los nombres del viejo historiador y **(VIII, 350)**, en cambio, querer investigar su significación a partir de otras fuentes, totalmente independientes. Todas las razones nos llevan a admitir que, si conocía los nombres secretos, no podía ignorar su significado. Está reconocido que no tienen un origen heleno, que, para decirlo de un modo griego, son de origen bárbaro (23); a qué lengua, a qué pueblo pertenecen es una cuestión independiente de cualquier presupuesto histórico, que requiere un dictamen puramente lingüístico. Para el aplicado Zoega, embebido durante toda su vida en investigaciones egipcias, resultaba natural rastrear las raíces de estos nombres en los dudosos restos de la lengua del alto Egipto; pero si con sus pesquisas en lugar de sacar a la luz personalidades determinadas y definidas, de señalada significación, alumbra las más universales e indeterminadas, si Axieros debe

[44] Se trata del historiador de la antigüedad Mnáseas de Pátara, y pueden encontrarse múltiples referencias en Voss, G. *Hist. Germ., op.* IV, p. 96.

significar el todopoderoso y Cadmilo el perfecto sabio (24), entonces, debido a estas explicaciones, la deducción se vuelve sospechosa. Está por ver si a partir de los tesoros lingüísticos hindúes es posible una explicación más completa; creímos necesario seguir de nuevo otro camino, frecuentado por anteriores investigadores. Respecto al pueblo del que provienen los nombres y los dioses que éstos designan, con bastante seguridad fue un pueblo de navegantes, puesto que la creencia más extendida es que estas divinidades eran ante todo protectoras y benéficas para los navegantes (25). Tanto el origen como la permanencia de esta creencia difícilmente toleran otra explicación que la de que fueron conocidos primero como los dioses de un pueblo aparentemente aventajado, emprendedor y abocado al mar. Como también, naturalmente, que en aquellos mares todavía peligrosos, en cuyas islas, a excepción de los negocios comerciales, el temporal y las tormentas retenían a menudo largo tiempo a los navegantes extranjeros, venidos de lejos, éstos quisieran reencontrar y venerar a los dioses patrios, es decir, que los mismos barcos que llevaban allí ahumados, púrpura y marfil, también implantaran en las costas e islas griegas a sus dioses y santuarios (26). Un pueblo de estas características en aquellos tiempos primitivos sólo lo reconocemos en los fenicios, cuya acción y efecto, largamente duraderos, y sus **(VIII, 351)** asentamientos en esos dominios no pueden ser negados históricamente (27). De ahí la aseveración de Heródoto de que los dioses protectores de los fenicios, cuyas imágenes llevaban en la parte delantera de sus navíos, fueran, en lo tocante a su figura, semejantes a los Cabiros egipcios (28). Según esto Samotracia habría acogido a sus dioses, directa o indirectamente, de los barcos fenicios y sus nombres procederían también, con toda probabilidad, de ese pueblo; de manera que existe una razón poderosa para rastrear el significado de esos nombres en la lengua fenicia o, lo que es exactamente lo mismo, dada la indiscutible equivalencia de ambas lenguas, en raíces lingüísticas hebraicas. No hace falta probar, ni siquiera apenas recordar, que los nombres de los dioses, incluso los nombres propios, tienen en Oriente un significado. Entramos, pues, en aquel camino de la investigación lingüística que se ocupa del origen y procedencia de los nombres o de las palabras, sin ignorar lo que acostumbra a decir el conocedor precavido sobre su dificultad e ingratitud, ni ignorar la sentencia condenatoria expresada sobre ello por los menos prudentes en general. Pero toda investigación es loable en sí: la diferencia la marcan sólo la manera y el procedimiento. En un tiempo en el que cada cual se creía capaz de enfrentarse a cualquier cosa, un nuevo atrevimiento de los departamentos de lengua fue querer estudiar todo el contenido de la vieja fábula de los dioses y mezclarlo de un modo disparatado: la investigación sobre el origen y la procedencia de las palabras seguirá siendo siempre, no a ciegas, sino científicamente y según las reglas que le corresponden, la parte más noble de la filología (29). Podemos pasar por alto la palabra propuesta para las tres primeras divinidades en común, porque no es significativa para la naturaleza particular de cada una de ellas (30)[45]. Según la traducción literal, no obstante, el primer nombre, Axieros, no puede significar en dialecto fenicio otra cosa [ante todo] que hambre, pobreza y, lo que de ella se deriva, consunción y ansia (31). Es una explicación que podría parecer sorprendente a primera vista, pero que resulta evidente tras una consideración más detenida [y que nos parece indiscutible de forma inmediata **(VIII, 352)** en cuanto nos apercibimos de que, según la intención del viejo historiador, Axieros debe ser pensado como el primer ser que todo lo eleva]. No queremos contentarnos con la vaguedad de que el ser primero por antonomasia, aunque sea también en sí plenitud rebosante, en la medida en que no hay nada a lo que pueda comunicarse, deba comparecer ante sí como extrema pobreza, como absoluta indigencia; ni con la de que

[45] El término al que se refiere es «*dignitas, majestas*», con el que se designa a las divinidades en su conjunto.

en el concepto de cualquier inicio deba estar implícito el concepto de carencia (32). Nos urge recordar algo concreto, aquella Penía platónica que, desposándose con la Abundancia, se convirtió en madre de Eros. Por cierto que, según la costumbre de los griegos, que hace que los más antiguos dioses renazcan en el reino [posterior] de Zeus, esta Penía aparece en el banquete de los otros dioses[46]. Pero no cabe duda de que aquí, como en otros lugares, Platón trata libremente una fábula preexistente, y que la primera materia de su narración es un fragmento de aquella antiquísima doctrina según la cual Eros fue el primero de los dioses que nació del huevo del mundo, y antes de él sólo está la Noche engendradora del huevo. Porque que la Noche es lo más antiguo en la naturaleza entera de las cosas fue doctrina de todos los pueblos que contaban el tiempo según las noches (33)[47], aunque resulta una deformación considerar a este ser primero a un tiempo como el superior. Pero, ¿cuál es la esencia de la Noche sino la carencia, la indigencia y el ansia? Porque esta Noche no es la tiniebla, ni la enemiga de la luz, sino el ser que ansía la luz; ella es la Noche deseosa, ávida de concebir. Otra imagen de esa primera naturaleza, cuya esencia es avidez y ansia, brilla en el fuego devorador que, en cierto modo, es en sí mismo nada y, según su esencia, sólo un hambre que atrae todo hacia sí. De ahí la antiquísima sentencia[48]: el fuego es lo más interno y, por lo tanto, también lo más antiguo; sólo a partir del apaciguamiento del fuego ha empezado todo en el mundo. También Hestia, por tanto, fue venerada como el más antiguo de los seres, y los conceptos de Ceres y Proserpina, las divinidades más antiguas, fueron confundidos con el de Hestia (34). Sin embargo, tanto la feminidad de este ser de múltiples nombres, como todos los nombres de la primera naturaleza, señalan de un modo más oscuro o diáfano a los conceptos del ansia y del deseo famélico **(VIII, 353)**; de este modo, incluso la esencia de Ceres, que el viejo historiador considera la primera divinidad samotracia, se identifica con el ansia. Yo soy Deo, respondió ella la primera vez que se dio a conocer, la hija de Céleo (35) [49], es decir, la enferma de ansia, la que se consume, un significado que requeriría el contexto si no se dejase justificar también por la investigación lingüística (36). Como Isis en la búsqueda del dios perdido, Ceres será, en la búsqueda de la hija perdida, la perfecta rastreadora.[50] Pero el primer fundamento del concepto yace más profundo. [Lo primero es al mismo tiempo lo más bajo.] Lo más profundo [no obstante], bajo lo que no hay nada, sólo puede ser ansia, esencia, no tanto lo que es, como lo que aspira a ser. Por eso, según el punto de vista egipcio, Ceres es la soberana de los muertos, cuyo estado es pensado como un estado de impotencia e impulso exhausto hacia la realidad. El propio Averno significa el codicioso, el avaro Dis o Amenthes. Desde antiguo los marginados entre los atenienses eran llamados demétricos (38), porque se los concebía separados del cuerpo y del mundo exterior, trasladados a un estado de puro anhelo, o sea, el mismo motivo por el cual en lengua hebraica los Manes significaban los fervorosos, los ansiosos (39). Pero para que nadie vaya a emplear aquí las palabras, no tanto del perspicaz, como gracioso poeta romano,

---

[46] Según el mito platónico, Penía (la Pobreza) y Posos (el Recurso) se habrían juntado para concebir a Eros en el jardín de los dioses, tras un gran banquete al que habían sido invitadas todas las divinidades.

[47] Así, al menos, aparece en la *Teogonía* de Hesíodo, como una de las divinidades más antiguas, hija del Caos que engendra al Éter y al Día, y a toda una progenie de dioses. (Hesíodo, *Teogonía*, 123 y ss.)

[48] Es una sentencia de Heráclito: Diehls, H. y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 18ª ed., Weidmann, Zurich, 1989-1990, vol. 1, cap. 22, pp. 139-190.

[49] Céleo es el hijo de Eleusis, donde reinaba cuando Hades raptó a la hija de Deméter. Ésta fue acogida por el monarca cuando sus hijas la trajeron a palacio.

[50] Ceres es el nombre romano de Deméter. Ésta se encuentra siempre en un continuo estado de búsqueda de su hija Perséfone, raptada por Hades, lo que le permite a Schelling establecer el paralelismo con la diosa egipcia Isis.

"nunca más irán juntas el hambre y Ceres"[51], bastará recordar que no conocemos sólo una Ceres fructífera, sino también una Ceres-Erinia, y, dado que las Erinias se cuentan entre las más antiguas divinidades, la Ceres fértil es, por tanto, la más antigua; porque el ansia acallada debe preceder al ansia abrasadora, y, a la plenitud rebosante de la fertilidad, la mayor gravidez, o sea, el hambre voraz. A través de ello adquiere su significado completo el castigo de Erisictón[52], al que la rencorosa Ceres infectó con un hambre voraz e insaciable (42). No es ajeno al investigador profundo que los dioses condenan restituyendo el estado que precisamente había sido rebasado por su gracia. Por ello los no iniciados padecen en el averno el castigo característico de esforzarse en llenar sin descanso un recipiente imposible de colmar (43) **(VIII, 354)**. Estas pruebas podrían parecer suficientes para fundamentar la explicación dada, pero creemos poder acercarnos más a la certeza. Han llegado hasta nosotros diversos fragmentos de cosmogonías fenicias. Una de ellas sitúa al tiempo sobre todos los dioses, porque lo común y, a su vez, pilar de todos los números, no puede ser contable ni un número[53]; a éste, como primer número, le nombran ansia famélica (44). Otro fragmento de cosmogonía fenicia, que lleva la prueba de su antigüedad escrita en la frente, se expresa así: primero fue el soplo de un viento oscuro y un turbio caos, todo ello para sí sin límite. Pero cuando el espíritu del amor se encolerizó contra los propios inicios, y se produjo una contracción, este lazo se denominó ansia, y éste fue el inicio de todas las cosas (45). El inicio se sitúa aquí en un encolerizarse contra sí mismo, un buscarse a sí mismo; el vínculo que surge es, nuevamente, esa misma ansia corporeizada y la primera ocasión para la creación de todas las cosas. Era propio de las cosmogonías fenicias representar el ansia como inicio, como primer fundamento de la creación. Pero, ¿era por ello también propio de Samotracia? A esto responde un pasaje de Plinio, que cita entre las obras de Escopas la *Venus*, el *Faetonte*[54], es decir, el ansia y el Poto[55], divinidades (añade) que eran veneradas en Samotracia en los ritos más sagrados (46). Cierto es, por tanto, que entre las divinidades de Samotracia hubo una que estuvo ligada al concepto «ansia». Conocemos con bastante profundidad a todas las divinidades samotracias. Sin embargo no hay ninguna que sea más apropiada al ansia famélica que aquélla que el viejo historiador identifica con Deméter y, por tanto, la que fue denominada Axieros (47). Con esto creemos haber llevado la explicación al mayor grado de certeza posible en este tipo de investigaciones. En lo tocante **(VIII, 355)** a los nombres de la segunda y la tercera personalidades, Axiocersa y Axiocerso, en primer lugar, cabría sorprenderse de que ningún investigador haya descubierto en ello, hasta la fecha, la huella de la raíz antigua del nombre de Ceres, puesto que en este contexto todo apunta al culto y la doctrina cerealísticos. Realmente Kersa no es otra, aunque según otro dialecto, que

[51] «(...) *Neque enin Cereremque Famemque / Fata coire sinunt.* (...)»: Ovidio, *Metamorfosis*, VIII, 785.

[52] Erisictón es un héroe tesalio, hijo del rey Triopas. Taló un bosque consagrado a Deméter y ésta le castigo con un hambre devoradora que nada podía mitigar. Su hija Mestra, que poseía el don de metamorfosearse, recibido de su amante Poseidón, pensó venderse como esclava; una vez vendida, cambiaba de forma y volvía a venderse, procurando así nuevos recursos a su padre. Pero éste, en su locura, acabó por devorarse a sí mismo.

[53] En el *Zend-Avesta* se denomina al tiempo sin límites, el que es y eternamente será, el sumo dios, el productor de toda diferencia.

[54] Es hijo del Sol y Clímene, creció ignorando quién era su padre hasta que su madre le reveló su identidad. Incrédulo ante esta revelación y, a modo de prueba, pidió a su padre, el Sol, que le dejara manejar su carro. Tras muchas vacilaciones, éste accedió, haciéndole mil recomendaciones. Faetonte inició su viaje a través de la bóveda celeste, pero al ver la altura a la que se encontraba, se atemorizó y cambió el rumbo, descendiendo demasiado hacia la Tierra, que casi incendió, y para evitarlo asciende en exceso hacia los astros, con lo que casi provocó una conflagración universal, por lo que su padre lo fulminó, precipitándolo en el río Erídano.

[55] Poto es la personificación del apetito amoroso.

Ceres (en la antigua transcripción Keres) (48). Según el significado demostrado de Axieros, no cabe duda de que Axiocersa es Perséfone, de modo que este nombre sirve como una prueba nueva de lo que ya se sabía, que Proserpina simplemente es Ceres, que la hija es la madre, sólo que en otra figura, y que sus nombres, como a menudo también sus imágenes, han sido confundidas (49). Tanto Deméter como Perséfone pueden ser nombradas mago o maga (porque esto significan estas palabras) (50). Porque, igual que reconocemos que [el ansia de realidad, así como] el hambre de ser son lo más interno de toda la naturaleza [anhelante], Ceres es la fuerza motriz, mediante cuya atracción incesante todo es llevado, por la magia, desde su primera indeterminación a la realidad o a la conformación. Sin embargo, la divinidad que originariamente no tenía figura, y que por este motivo era venerada como una vestal sin imagen, llama pura, en su templo de Roma[56], toma forma en Perséfone, y ésta es la primera magia viva, medio y forma a un tiempo, a la que está ligada la magia perdurable. Las doctas compilaciones de Creuzer nos permiten ser breves respecto al significado, puesto que difícilmente hallaríamos otro concepto de unión más elevado que el de la maga, con el que se asocia también el de artista. Maga es [según la expresión de los antiguos] Perséfone como primer inicio de la futura existencia corpórea, como aquélla que teje el vestido de la mortalidad y produce la fantasmagoría de los sentidos, como el primer eslabón de la cadena que va de lo más profundo a lo más elevado, que une el inicio con el fin (52). Perséfone quiere decir también Maya, un nombre que no sólo nos recuerda a magia (53). Como Esquilo ya señaló (54), Ártemis es lo **(VIII, 356)** mismo que Perséfone y, según la deducción más natural, significa también la maga (55). No obstante el concepto de magia se encuentra, en general, a la base de toda divinidad femenina: de igual modo que la doctrina de los dioses de los antiguos alemanes, internamente más emparentada con la de Samotracia de lo que cabría imaginar, remite Freya a Odín y atribuye a ambos poderosas fuerzas mágicas (56), Axiocersa y Axiocerso están unidos a través del concepto común de magia, porque esta tercera figura no es en realidad otra que la del Osiris egipcio, el Dioniso griego[57] o el Odín alemán (57). Bien es cierto que el historiador griego identifica a Axiocerso con Hades, mientras que todos los intérpretes atribuyen esto a Pluto o al Júpiter estigio; pero Heráclito ya señaló (58) que Hades y Dionisio son lo mismo y que Osiris-Dioniso es rey de los apartados (59), al igual que nuestro Odín alemán, dios benéfico y primer portador de la gozosa embajada, es a su vez señor del reino de los muertos. Esta doctrina de que el afable dios Dioniso sea Hades fue, sin duda, el convencimiento reconfortante que anunciaban las doctrinas secretas. Las almas no descienden hacia el severo Zeus subterráneo, sino que ascienden hacia el clemente Osiris: éste era el sentido más oculto de la doctrina que afirmaba que Dioniso es Hades. Esto se hace evidente a partir de un pasaje de Plutarco (60), así como en aquella oración fúnebre tan corriente que aparecía incluso en los monumentos funerarios romanos, que dice así: ¡Vive feliz con Osiris! (61). En este contexto Perséfone no era la esposa de Hades sino, como Core y Libera, la de Dioniso (62). Sin embargo, en el uso público, Hades conservó, cuando menos, el nombre, y el propio Dioniso pasó entonces a llamarse Hades. Dioniso u Osiris es, pues, Axiocerso, del mismo modo que Axiocersa-Perséfone es también Isis (63). Pero lo que el nombre [Axiocerso] expresa exactamente es difícil de decir, ya que no lo conocemos en su efigie originaria. ¿Se llama esta personalidad Axiocerso solamente como esposo de Axiocersa? ¿O es mago en un

[56] Vesta es una diosa de carácter muy arcaico que preside el hogar doméstico. Se atribuye a Rómulo su introducción en el culto romano, pero es dudoso, dado que su templo se encuentra en el Foro Romano, fuera del ámbito de la ciudad que fundara Rómulo. Su animal es el asno, que en su fiesta se adornaba con flores. Es fácil ver aquí resonancias del cortejo que acompañaba al dios Dioniso.

[57] Plutarco, *Isis et Osiris*, cap. 13.

sentido más elevado, como el que supera la magia de Perséfone, que mitiga su rigor, que apacigua aquel fuego originario (puesto que ella también es fuego) y lo conjura (64)? En cualquier caso esto sólo puede ser resuelto mediante investigaciones que **(VIII, 357)** no serían adecuadas a esta exposición. Más allá del sentido concreto que se dé a su nombre, a parte de su denominación general, Dioniso es un Dios mágico, tanto si se piensa como en aquellas imágenes terroríficas en las que castiga a los navegantes tirrénicos, como en su función de inaugurador de la Naturaleza, o como dios que todo lo templa (65), como el fuego húmedo que se opone al fuego abrasivo (66). De manera que las tres primeras divinidades de Samotracia forman la misma secuencia o cadena en la que encontramos en todas partes a Deméter, Perséfone y Dioniso. Sigue la cuarta figura, denominada Casmilos, y más comúnmente Cadmilo[58], o también Camilo. Acerca de este nombre todos los intérpretes están de acuerdo en que designa a un dios sirviente, como resulta evidente si nos fijamos en las tareas del Camilo etrusco-romano. Pero, ¿sirviente de qué dios o de qué dioses? La opinión, no menos unánime, es que fue sirviente de aquellos dioses que le precedían y, de hecho, se asoció al concepto concreto de la subordinación (67). O sea, ¿estaría subordinado Cadmilo o Hermes a Ceres, Proserpina y Baco? Porque tampoco cabe ninguna duda de que es Hermes. ¿Se llama Mercurio el servidor de estas divinidades, el mensajero del supremo dios, de Zeus? En realidad él hace volver a Proserpina del averno, pero no como un servicio a Ceres, sino por orden de Júpiter (68). La expresión se encuentra en Varro: Camilo, un dios que es el servidor de los grandes dioses (69). Pero con ello no se determina de qué divinidades es servidor, incluso en el supuesto de que las divinidades de Samotracia fuesen llamadas, sin distinción, las grandes. Dado que su número, con bastante seguridad, se fija en siete, se les añade ahora un octavo. Por lo tanto, Camilo, servidor de los grandes dioses, no es necesariamente servidor de aquellas tres primeras divinidades. Admitido que sirviera por igual a los dioses inferiores y a los superiores, sólo los servía en cuanto mediador entre aquéllos y éstos, o sea, que era superior a ellos, y el hecho de ser, por así decirlo, el lazo rector entre los dioses superiores y los inferiores, es precisamente el verdadero sentido de Hermes (70). Serviría a los superiores y a los inferiores en un sentido muy distinto, a aquéllos como un verdadero sirviente, como un instrumento obediente, a éstos, en cambio **(VIII, 358)**, como un ser benéfico y más sublime que ellos. Es de temer que, debido a la opinión, aceptada con demasiada ligereza, de que Cadmilo es el servidor de las tres primeras divinidades, el sistema samotracio completo se interprete bajo una luz falsa. Esas dudas se ven confirmadas por los propios nombres, ya que Cadmilo, en la terminación griega, en la terminación originaria Cadmiel, quiere decir literalmente: el que precede al dios (71), es decir, que no significa otra cosa, según el modo de decir oriental, que el proclamador, el heraldo del dios venidero. Se comporta respecto al dios desconocido como el Ángel del Rostro[59] hacia el Jehová veterotestamentario (72). Dado que el rostro significa lo mismo que Cadmi, esto es, lo anterior; el Ángel del Rostro es, por lo tanto, el mensajero, que al mismo tiempo es lo anterior, lo que precede a la divinidad. Cadmilo no es sirviente de los dioses que le preceden, sino de un dios aún por venir, de un dios futuro. El otro nombre, no menos originario, tampoco remite a un dios que le preceda, sino a uno que le sigue. Cadmilo no significa en absoluto un intérprete de la divinidad, como comúnmente se explica, sino concretamente el que augura la divinidad, el que anuncia por adelantado la divinidad venidera (73). Los nombres señalan de un modo claro a un dios futuro, a un dios respecto al cual Cadmilo o Hermes, así como necesariamente los dioses que le preceden, se comportan sólo como subordinados, servidores, heraldos, proclamadores.

[58] Cadmilo es hijo de Hefestos y Cabiro y padre de los tres Cabiros.
[59] *Ex*. 23, 20; *Ez*. 63, 9; *Pr*. 8, 30.

Con esto quedaría probada también la naturaleza de cada una de las personalidades, que ni en la primera, Axíero, como unidad y fuente, antepuesta a los dioses y al mundo, ni en la doctrina de los Cabiros en general se contiene un sistema emanatista, en el sentido egipcio (74). Los dioses, lejos de seguirse en un orden descendente, lo hacen en orden ascendente: Axíero es, de hecho, el primero, pero no el superior; Cadmilo, el último de entre los cuartos, en cambio, es el supremo. El investigador juicioso tiende naturalmente a entender todo lo humano del modo más humano posible, por lo tanto, también le resulta natural buscar, en la investigación de las antiguas doctrinas de los dioses, un medio que permita unir la multiplicidad de naturalezas divinas con la idea, necesaria e indeleblemente humana **(VIII, 359)**, de la unidad de Dios. Sin embargo, la representación de los distintos dioses como meras emanaciones de una fuerza primigenia, que se propaga en ellos como en destellos diversos, no es en sí popular ni clara, y no permite conciliar su indeterminación e ilimitación ni con la determinación y con la nitidez de los perfiles de cada una de las figuras, ni con el número unitario de éstas. Tampoco se deja reconciliar fácilmente con el modo de pensar humano, porque quien se ha elevado una vez a la idea de un ser supremo, del que las restantes naturalezas son meras exhalaciones, difícilmente se contentará con venerar a estas emanaciones, y aún menos con profesarles aquella sincera y sentida piedad que percibimos en algunos de los más sabios y mejores, que fueron iniciados en los misterios o en las enseñanzas de los filósofos, en un Jenofonte, por ejemplo. Muy distinta sería la cosa si los diferentes dioses no fueran emanaciones descendentes, que se van debilitando desde una divinidad suprema y superior, sino más bien ascensiones de una fuerza inferior, que les subyace como fundamento, y que, finalmente, se transfigurará en una personalidad suprema; es decir, según esto, como eslabones de una cadena que asciende desde lo más profundo a lo más supremo, o como una escalera, cuyos peldaños inferiores no puede pasar por alto quien quiere ascender a los superiores. Entonces, ya que son mediadores para el hombre entre él y la divinidad suprema, y los mensajeros, proclamadores, heraldos del dios venidero, la veneración de éstos se granjeó una imagen que es compatible con la humanidad mejor y que explica por qué la veneración profesada a los muchos dioses, mientras pudo mantenerse, echó raíces tan profundas y casi indestructibles. Por lo tanto, la idea de la emanación no parece adecuada ni para explicar la antigua doctrina de los dioses en general ni, en concreto, para la doctrina samotracia. Fracasa ante una recta comprensión del concepto de Cadmilo. Las cuatro divinidades samotracias, de las que tenemos un conocimiento documental, forman una sucesión ascendente, como de números. Cadmilo, que no está subordinado a las otras tres, se encuentra más bien sobre ellas. Este punto de vista transforma, de una sola vez, toda la sucesión viva **(VIII, 360)** que progresa, y nos abre la perspectiva de un nuevo desarrollo de la serie, que sólo se conoce hasta el cuarto número. La siguiente cuestión es, indiscutiblemente, de qué naturaleza sea el huevo[60], el dios, cuyos proclamadores y servidores son las divinidades precedentes, pero que es, de un modo inmediato y ante todo, Cadmilo. Con este dios comienza, indiscutiblemente, una nueva sucesión de revelaciones a través de la cual la progresión de personalidades avanza hasta el número siete y el ocho. Sin embargo, el desarrollo completo de esta sucesión, que exige otros medios que los que ofrecen las tradiciones samotracias, no es nuestro objetivo. Nos basta, en la medida en que esto sea posible, dar una explicación adecuada sobre la naturaleza de la divinidad que seguirá a Cadmilo. En primer lugar resulta claro que aquellas primeras divinidades, a través de cuya acción y efecto se sostiene primordialmente el conjunto del mundo, son, por consiguiente y de forma

[60] Schelling vuelve a remitirnos a ese huevo engendrado por la Noche, cuyas dos mitades, al separarse, forman la Tierra y su cobertura, el Cielo.

evidente, divinidades mundanas, cósmicas. Luego, todas ellas significan Hefesto[61] (76), en el mismo sentido en que Alejando Magno decía que también Parmenio era Alejandro[62]. Hefesto mismo no se encuentra en ninguna genealogía cabírica, como tampoco aparece su nombre entre los de los siete planetas o en el ámbito de los días de la semana, lo cual es la clave, como he intentado demostrar desde un comienzo, de todos los sistemas de dioses. Todas estas divinidades precedentes, o sirvientes, como también podríamos decir, conjuntamente son Hefesto (77). La creación de Hefesto es el mundo de la necesidad. Él es quien mantiene la totalidad bajo la más estricta coerción (78). Sin embargo también es [el ingenioso artífice del todo. Es] el que esculpe los sitiales intramundanos para los dioses, incuestionablemente tan superiores como él mismo (79). Esto es precisamente lo que hacen esas divinidades sirvientes, y por ello son concebidas de nuevo como las que tan sólo preparan la epifanía, la revelación de los dioses superiores. Se podría decir de ellas que no son tanto naturalezas divinas como naturalezas teúrgicas, agentes de lo divino, y la concatenación completa comparece cada vez más como algo teúrgico. Si, por tanto, esas personalidades precedentes son personalidades [intra]mundanas, el dios al que dirigen y conducen, y al que Cadmilo sirve de un modo inmediato, es el dios supramundano, el dios que las domina, y en esta misma medida es señor del mundo, el demiurgo o, en su **(VIII, 361)** sentido más excelso, Zeus (80). De ahí que el que representaba a Hermes o Cadmilo en Eleusis fuese llamado heraldo sagrado; pero el sumo sacerdote, que representaba lo supremo de los dioses, era la viva imagen del constructor del mundo e iba ataviado como tal (81). El Camilo etrusco-romano no era en modo alguno el solícito sirviente de cualquier sacerdote sin distinción; era, según la explicación precisa del viejo escritor[63], el joven servidor del sacerdote de Júpiter, lo que hasta ahora no había sido tomado en consideración (82). Por lo tanto, dado que éste representaba a Zeus mismo, Camilo se encontraba en la misma relación hacia él en la que, según el punto de vista propuesto, está Cadmilo respecto al dios supremo. De ahí que la sucesión ascendente se comporte ahora del siguiente modo: lo más profundo, Ceres, cuya esencia es hambre y ansia, y que es el primer inicio más remoto de todo ser efectivo, revelado; la siguiente, Proserpina, esencia o inicio fundamental de toda la naturaleza visible [externa]; luego Dioniso, señor del mundo de los espíritus; y sobre la naturaleza y el mundo de los espíritus, mediando entre ambos, y entre éstos y lo supramundano, Cadmilo o Hermes. Por encima de todo ello, el dios libre frente al mundo, el demiurgo (84). Es decir, que la doctrina de los Cabiros era un sistema ascendente desde personalidades subordinadas, o divinidades naturales, hacia una personalidad suprema, dominadora de todas ellas, hacia un dios supramundano (85). Esta explicación, no obstante, queda todavía lejos de aquella otra afirmación, que ya agradó a Warburton, y que después de él los eruditos alemanes también encontraron aceptable, según la cual el verdadero secreto de todos los misterios de la antigüedad sería la doctrina de la unidad de dios; y, de hecho, unidad en aquel sentido, negativo, que excluye toda multiplicidad, que el tiempo actual atribuye a este concepto. Ya sería impensable en sí una contradicción tal entre el culto público de los dioses y la doctrina esotérica. Como señala Saint-Croix, no habría podido durar mucho tiempo, y mucho menos doscientos años, sin derribar los altares, sin conmover la paz de la sociedad civil. ¡Qué legislación (86)! Con una mano crearía y con la otra exterminaría, embaucaría públicamente e instruiría en secreto, reforzaría mediante leyes

[61] Recordemos que los Cabiros, en una de sus genealogías, son hijos de Cadmilo, quien a su vez es hijo de Hefesto. (Kreuzer, F. *Symbolik und Mythologie*, II, p. 321.)

[62] Parmenio fue un general macedonio, asesor del rey Filipo, padre de Alejandro, que gozó de un protagonismo especial en la guerra de este último contra Atenas.

[63] Schelling se está refiriendo aquí a Plutarco.

el culto a los dioses y castigaría severamente **(VIII, 362)** los sacrilegios, alimentando y estimulando disimuladamente, en cambio, el ateísmo. Una idea que puede convenir a una época acostumbrada, en tantas circunstancias, al engaño [que se jacta del engaño], pero que la antigüedad descubierta, recta y vigorosa, rechazaría unánimemente. Es mucho más verosímil que en los misterios se expusiera lo mismo que en el culto público, sólo que según sus relaciones ocultas, y que aquéllos no se distinguieran de éste más de lo que se distinguen las enseñanzas esotéricas o acromáticas de los filósofos de las exotéricas. Sin embargo, aquel monoteísmo, que no puede ser denominado ni vétero ni neotestamentario, sino más bien mahometano, cuyo concepto está a la base de aquellas afirmaciones, se opone por completo a toda la antigüedad y a la humanidad más excelsa, que se refleja en aquella sentencia de Heráclito, que también aplaudiera Platón: ¡El único ser sabio no quiere ser denominado el solitario, quiere el nombre de Zeus (88)! Se podría extraer otra consecuencia de la comparación, innecesaria, entre las representaciones samotracias y las veterotestamentarias, y que, si se sigue, nos conduciría a concordancias más profundas. Se podría querer ver aquí una nueva ratificación del punto de vista, mantenido con anterioridad por Gerhard Bossius, Bochart y otros honorables investigadores. Según éste toda la doctrina de los dioses del paganismo es sólo una desfiguración de la historia veterotestamentaria y de la revelación enviada al Pueblo de Dios (89). Se toma como una afirmación extrema y última, que ninguna interpretación histórica puede exceder. Pero, ¿y si este supuesto sólo fuese arbitrario?, ¿y si, como se mostraba en la doctrina griega de los dioses (por no hablar de la hindú y otras orientales), el paganismo fuese el vestigio de un conocimiento, o incluso de un sistema científico, que fuera más allá del ámbito que inauguró la revelación más antigua, conocida mediante testimonios escritos (90)? ¿Y si ésta no hubiese abierto una nueva corriente de conocimiento, sino más bien hubiera encerrado un conocimiento inaugurado anteriormente en un bancal más estrecho y, por eso mismo, mejor conductor? ¿Y si **(VIII, 363)**, una vez llegada la degeneración e inevitable corrupción del politeísmo, hubiese conservado, con la más sabia restricción, tan sólo una parte de aquel sistema originario, pero en cualquier caso sí conservara aquellos rasgos que pueden conducir al todo supremo y completo? Sea como fuere, estas comparaciones demuestran, al menos, que la fe griega en los dioses se remonta a fuentes más elevadas que las de las representaciones egipcias e hindúes. Si surgiera la cuestión sobre cuál de las diferentes doctrinas de los dioses, la egipcia, la india o la griega, está más próxima a la fuente originaria, el investigador imparcial casi no tendría reparo en decidirse por la última. En la fábula griega, en esta historia de los dioses, sobre todo como la narró Homero, es una fantasía inocente, casi pueril, la que, de un modo sólo tentativo, jugando y con la reserva de restituirlo, rompe el lazo a través del cual todos los dioses son uno[64]. En los sistemas egipcio e hindú una confusión muy grave, incluso algo demoniaco que no se debe subestimar, un espíritu activo e intencionado del error, transforma el enredo en algo monstruoso o incluso atroz. Dado que aquel pueblo natural de los pelasgos, del que parecen haber surgido toda la fuerza y el esplendor griegos (91), ya había enturbiado los conceptos fundamentales, nunca pudieron conservar su estado natural de inocencia y frescura, y da igual lo elevado que demos en considerar el sentido vivo de los griegos, estas representaciones ya no pudieron desarrollarse como en un juego, con una belleza tan pura, nunca tan fiel, tan sin malicia, tan ingenua, ni conservar aquellos lazos profundos, cuya secreta magia

[64] Schelling mantiene la primacía de la mitología griega en base a los criterios de belleza formal, como hizo en su juventud. No obstante, además, introduce un criterio evolutivo según el cual la mitología griega constituye el culmen del proceso mitológico y en ella su fin se muestra de un modo más diáfano. (*Cf. SW*, III, 472; *SW*, XIV, 543)

todavía nos conmueve cuando dejamos que las figuras divinas actúen en su perfecta independencia poética y artística. Aquel lazo disuelto en el juego de la poesía fue restablecido en la seriedad de los misterios. Es indudable históricamente que éstos llegaron a los griegos provenientes del extranjero, o de los bárbaros. Pero, ¿por qué precisamente de Egipto? ¿Porque Heródoto aprendió de las sacerdotisas dodonaicas[65] que los pelasgos habían aprendido los nombres de las divinidades de los egipcios? Pero el propio Heródoto, un poco antes, considera esta deducción de los nombres griegos a partir de los dioses de Egipto una mera opinión personal (93), que poco **(VIII, 364)** puede tener de decisiva, puesto que le faltaban medios esenciales de enjuiciamiento y documentos que ahora están disponibles (94). ¡Qué mundo tan distinto se le abrió al padre de la historia cuando conoció los testimonios hebraicos antiguos, a él, a cuya atención no le pasó por alto que los primeras orgías báquicas de los griegos provenían de aquellas orgías fenicias que se establecieron en Beocia con el culto del Cadmo tirio (95). Acerca de los misterios de Samotracia afirma con decisión que la isla los adoptó de los pelasgos, con los que convivieron antes que con los atenienses (96). El único motivo, aunque probable, que pudo mover al investigador competente a buscar el origen de la doctrina de los Cabiros en Egipto (97), es una narración concreta del historiador jonio. Habiendo ido Camblistes al templo de Hefesto en Menfis, se burló de su imagen, porque era, como en el caso de los fenicios partenios[66], la reproducción de un pigmeo. También en el templo de los Cabiros, donde sólo estaba permitida la entrada al sacerdote, penetró el sacrílego y quemó entre risas sus imágenes, porque también éstas eran semejantes a la de Hefesto (98). La comparación de las imágenes de los Cabiros y de Hefesto con los dioses protectores fenicios bien hubiera tolerado la deducción inversa, que los Cabiros egipcios procedan de los dioses enanos fenicios, puesto que este país se cuenta, según testimonios irrecusables, entre las sedes más antiguas de culto a los Cabiros (99). De esta historia, por tanto, no se puede deducir nada acerca del primer origen del culto a los Cabiros. Y la historia es en sí tanto más sorprendente cuando afirma que se ha visto en Menfis a los Cabiros en forma de pigmeos. ¿Cómo se conjuga esa figura, no con aquella representación según la cual Hefesto es el dios supremo tanto del sistema de los Cabiros como del egipcio, y todos los otros dioses son meras emanaciones suyas, sino que cómo se conjuga una ilustración de estas características ni que sea con la denominación de «grandes dioses» que ha acompañado a los Cabiros de un modo tan universal? Uno de los investigadores más antiguos quiso eliminar la dificultad afirmando que estas representaciones eran exclusivas de Egipto (100), improbable de entrada porque existen huellas indudables de que los mismos dioses fueron representados como enanos también **(VIII, 365)** fuera de Egipto (101). Tanto en las representaciones figurativas como en las del poeta, el viejo Aquiles trae en la mano los penates patrios desde Ilio (102), una prueba, cuando menos, de la pequeñez de estas imágenes que representaban divinidades emparentadas sobre todo con los Cabiros. Se podría estar tentado de decir que al menos los primeros Cabiros fueron todos divinidades sirvientes, por lo que fueron representadas, al igual que el Camilo etrusco-romano, como mozalbetes. Pero los mozalbetes no son enanos. Más adecuado es lo siguiente, pues se basa en una representación notoriamente anterior (103). En tanto que dioses y como los más antiguos seres, fueron pensados necesariamente como figuras respetables y de edad; [pero, como sirvientes,] como Camilos, jóvenes y

[65] Dodona era una ciudad del Epiro famosa por sus oráculos y, junto con Eleusis y Delfos, era una de las ciudades de los Misterios por antonomasia.

[66] Partenios es el nombre que recibieron los lacedemonios que, tras la guerra de Mesina, fueron reducidos a la esclavitud y privados de sus derechos políticos, transformándose en meros hilotas.

mozalbetes. La idoloplástica[67], todavía ruda pero seria, sólo supo reunir estos conceptos conflictivos en la figura de los enanos. Se comprende, pues, que cabe admitir lo que de otro modo también es defendible, que solamente los primeros Cabiros fueron representados en esta figura, puesto que sólo como hijos de Hefesto, sólo en cuanto que Hefestos, pudieron hallarse en Menfis con forma de pigmeos. A parte de esto, creemos poder encontrar un rasgo en ellos, común a la imaginación humana y que recuerda sobre todo a representaciones alemanas antiguas y nórdicas, que permite pensar estas fuerzas, no tanto naturales como mágicas, en unión con la figura del enano. De hecho, y según una etimología muy antigua y nada despreciable, nuestra palabra alemana enano [en alemán antiguo «Tuwerg»] tiene como raíz el «theurgos» griego y, por tanto, ya desde su origen, la significación de un ser dotado de poderes mágicos. [¿Quién no piensa en los artísticos, y en este contexto hefésticos, enanos de las leyendas heroicas nórdicas?] También podríamos acordarnos de nuestros pequeños mineros, de los que nuestro honrado paisano Georg Agricola sabe contarnos tantas cosas candorosas; porque ellos son también, por así decir, hijos de Hefesto, el cual trabaja los metales, elaborando con ellos incluso armas (104). Dado que el concepto de fuerzas sobrenaturales está ligado con la figura de los pigmeos, no debería extrañarnos que los seres pensados como enanos fueran, desde otro punto de vista **(VIII, 366)**, concebidos como gigantes (105); tampoco resulta sorprendente que también Hércules se mencionase entre los Datilos ideicos, como parece, tan poco considerados (106); ni que esas imágenes amorfas de los Cabiros más antiguos se transformaran [posteriormente] en las señoriales figuras de los Dioscuros[68] (107). Las noticias acerca de su forma remiten también al concepto de fuerzas mágicas o teúrgicas; qué significado se expresaba a través de su nombre común será objeto de investigación al final. Sobre este punto, no obstante, hay una opinión unánime entre todos los investigadores. El nombre «cabiro» expresaría, según la significación de una palabra homónima hebrea, el concepto de dioses fuertes y poderosos. Toda objeción a esta interpretación (108) queda en suspenso atendiendo a lo primordial, que estos dioses siempre y en general, juntos y también individualmente, fueron nombrados en realidad los grandes, los poderosos (109). Sin embargo, ¿a qué responde que este concepto se expresara a través de la palabra «cabiro»? Siempre queda la duda, bastante fundamentada, de que, propiamente, sólo los dioses superiores del sistema de los Cabiros fueran nombrados los grandes (110). Pero el nombre también resulta demasiado general, insuficientemente significativo para su concepto apropiado, como para dejarse llevar por cualquier similitud. La investigación nos impulsa por sí misma a reunir de nuevo en una imagen todas las particularidades de los Cabiros. Los primeros Cabiros son fuerzas o naturalezas mágicas o, para hablar con más concreción, teúrgicas, que activan a los dioses superiores (111). Pero no es individualmente, sino sólo en la sucesión y concatenación indisolubles que ejercen la magia mediante la cual lo supramundano es impelido hacia la realidad. Y también los dioses, que se revelaron gracias a ellos, conservan un lazo mágico con ellos. La sucesión completa de los Cabiros forma, por lo tanto, una cadena mágica que une lo más profundo con lo más alto. Para que la magia no desaparezca ningún miembro de esta cadena puede faltar ni

[67] Traducimos de este modo el término alemán *Idoloplastik*, aunque poseemos en castellano otro término «idoloplastia», pero creemos que el primero refleja mejor la expresión alemana.

[68] Con este nombre se hace referencia a los hermanos Cástor y Pólux, hijos de Zeus y Leda, a la que sedujo transformándose en un cisne. Leda estaba casada con Tindáreo, rey de Lacedemonia, y fruto de esta doble unión con su marido y con Zeus tuvo dos pares de gemelos: Pólux y Helena, de Zeus; Cástor y Clitemestra, de Tindáreo. Una leyenda cuenta que estas dos parejas nacieron cada una de un huevo, puestos por Leda como consecuencia de su unión con Zeus transformado en cisne. Poseen un templo en el Foro Romano, no lejos del de Vesta. Llamábanse también Dioscuros los fuegos de San Telmo de dos puntas, que eran considerados por los marineros como de buen augurio.

estar inactivo. Así como no es la aparición de uno de los Dioscuros, sino la señal de las llamas unidas de los dos, la que es portadora de salvación para los navegantes, los Cabiros son sólo unidos los grandes dioses salutíferos, que no son venerados individualmente, sino en común (112) **(VIII, 367)**. Si quería expresar perfectamente su naturaleza común, el nombre debía significar, por lo tanto, el concepto de aquello reunido indisolublemente (como los Dioscuros), de hecho, de lo unido mágicamente. Si se hubiera tenido que inventar el nombre para el concepto, no se hubiera podido inventar otro más significativo que el de los Cabiros, siempre y cuando éste se deduzca, [no, como es habitual, del "Kabbir", que sólo significa fuerza, y además de un modo poco seguro, sino] de otra palabra de la misma lengua[69], que encierra en sí simultáneamente el concepto de una unión indisoluble y el de magia (113). Cuando, gracias a la coincidencia exacta de palabra y contenido, esta explicación se convierte en la más verosímil, se eleva a certeza una semejanza inesperada, pero por eso más corroborativa. En los viejos etruscos hay ya un consejo de dioses, es decir, un conjunto homogéneo de dioses, cuyos nombres individuales eran desconocidos (114), pero que todos juntos eran llamados Consentes y Cómplices (115), lo cual es una aclaración e, incluso, una traducción literal del nombre de los Cabiros, en la medida en que se le suscriba el significado aceptado por nosotros. Propiamente eran seis seres masculinos y seis femeninos, pero a parte de éstos estaba Júpiter, al que todos estaban subordinados. Si se piensa en la duplicidad de género de todas las divinidades antiguas, no que ambos sexos estuvieran reunidos en único ser de manera antinatural, sino que cada personalidad o, por así decir, cada escalón en la sucesión de dioses estaba indicado mediante una divinidad masculina y una femenina (116), se descubre aquí nuevamente aquel número siete cabírico, que se resuelve en Júpiter como unidad (117). Distintos dioses eran, en conjunto, como uno solo (118). Se sabe históricamente que los colonos pelasgos llevaron allí, desde Túsculo, a sus dioses, y Eneas desembarcó en las costas lavinias a los penates troyanos (que son uno y lo mismo que los seres cabíricos). Y Varrón asegura que estos dioses túsculos eran llamados cómplices, porque sólo pueden vivir y morir juntos. Resulta imposible añadir algo a esta alusión, o describir más adecuadamente la verdadera idea de esos dioses unidos. Una vez **(VIII, 368)** más el significado del nombre resulta explicativo para el sistema interno de los Cabiros, una evidencia del análisis desarrollado por nosotros inicialmente a partir de la sucesión de estos dioses. Según su sentido más profundo, ésta era la doctrina sagrada de los Cabiros: una exposición de la vida indeleble que avanza en una sucesión de elevaciones desde lo más profundo a los más alto, manifestación de la magia universal y la teurgia, siempre constantes, de todo el universo, a través de las cuales lo invisible, lo sobrenatural, es impulsado incesantemente a revelarse y a hacerse realidad. Resulta evidente que en Samotracia no fue expuesta en estos términos; en cualquier caso la iniciación a los misterios tenía más bien la intención de posibilitar la unión con los dioses supremos en la vida y tras la muerte, y no la de proporcionar explicaciones sobre el universo. Los dioses inferiores eran considerados medios teúrgicos de esta unión y venerados como tales. Esta magia no se extendía hacia abajo, hacia el interior del mundo visible, sino hacia arriba. El iniciado se convertía él mismo, a través de las órdenes recibidas, en un eslabón de esta cadena mágica, se transformaba en un Cabiro, admitido en la concatenación inquebrantable y, como se expresa en la vieja inscripción, asociado a las huestes de los dioses superiores (119). En este sentido los Cabiros, o sus servidores, bien podrían ser llamados los inventores de cantos mágicos; como dice Sócrates, el niño que habita en nosotros debe ser conjurado y salvado siempre con cantos mágicos, hasta

[69] Schelling se refiere a un término hebreo que, traducido al latín, vendría a significar *consociant* o *conjunxit se*, cuyo significado se aclara en el texto a continuación.

ser librado del miedo a la muerte (120). Por una parte, la verdadera doctrina está orientada a los sentimientos y a la vida, pero, por la otra, intenta hacerse perceptible, y probablemente por esta razón se representó el coro de los dioses como un círculo de estrellas (121). ¡Y que símbolo más magnífico de la idea fundamental cabe imaginar que el movimiento perennemente unido de estas luces del cielo, en cuyo coro no puede faltar ningún miembro sin que se destruya el conjunto, por lo que es de lo más apropiado decir que han nacido juntas y que morirán la unas junto a las otras! En el transcurso de los tiempos (aunque nunca lleguemos a saberlo) muchas cosas fueron ocultadas, algunas (destino de tantas doctrinas **(VIII, 369)** superiores y mejores) fueron enturbiadas y su significado robado. Pero no importa qué ocultaciones sufrieran, qué direcciones tomaran, que la idea fundamental permaneció intacta, inequívoco el conjunto de la doctrina originaria y salvada la fe más pura y más parecida a la verdad de todo el paganismo de aquel tiempo pretérito. No parece indigno de este día de celebración intentar descifrar la fe del pasado más remoto, puesto que la investigación de lo pasado ocupa la mayor parte de todo trabajo científico. Tanto si se investigan los restos, los hechos de guerra y las constituciones más antiguos, como si se recupera la imagen de creaciones extinguidas de la rica naturaleza a partir de huellas casi irreconocibles, o se rastrean las huellas del camino que ha seguido la tierra en su desarrollo; estas pesquisas se remontan siempre a tiempos remotos. Pero de entre lo digno de ser investigado, queda lo más noble, lo que une internamente a los hombres, aquello en lo que miles, y en parte los mejores de su tiempo, han reconocido la suprema bendición de la vida. En los tiempos tardíos del Imperio Romano el nombre, antaño sagrado, de los Cabiros fue profanado por la adulación; en las monedas no sólo aparecieron los bustos de Antonino Pío o de Marco Aurelio, sino también la cabeza de un Domiciano con la leyenda de las divinidades cabíricas (122). El uso más excelso del nombre nos está permitido en este instante, pues nos recuerda a aquél de la alianza cabírica, a través de la cual fue quebrantado el poder y sofocadas al fin las últimas convulsiones de un reino verdaderamente tifónico que amenazaba con desembocar en una corrupción generalizada. Lejos de la expresión extraña, de la locución artificiosa, nos sumamos al sentimiento llano con el que se expresa nuestra alegría por el bienamado Rey, coincidiendo con todo su pueblo en los ardorosos vítores por su larga y duradera salud.

APOSTILLA

(VIII, 370) El ensayo precedente corresponde, según su determinación inicial, a una serie de obras que remiten a las *Edades del Mundo* como a su punto medio común. Que, por motivos externos, aparezca antes[70] no varía aquella determinación y, por ello, será publicada como anexo de esa obra en el marco más extenso en el que se difunda editorialmente. Este hecho no cancela su independencia, puesto que confiamos en que se le reconocerá el derecho de existir por sí mismo y sin más relación. No por sí mismo, sino sólo debido a la intención del autor de que sea un anexo de otra obra, es a un tiempo inicio y tránsito a otras muchas, cuyo propósito es sacar a la luz, tras un largo ocultamiento, el verdadero sistema originario de la humanidad, según un desarrollo científico y, en la medida de lo posible, siguiendo un camino histórico. Porque la ciencia que se ha desarrollado hasta un cierto grado es inseparable de la historia, y el tránsito de una a la otra es casi necesario. No es casual, pues, que la investigación concreta del sistema samotracio preceda a aquél más general; era intencionado poner éste como fundamento, porque la doctrina de los Cabiros es, tanto por su gran antigüedad como por la claridad y la simplicidad de sus contornos, idónea como clave de todas las demás. Nada más, entonces, acerca del contexto adicional de este ensayo que, por lo demás, debe ser considerado en sí mismo y que requiere ser enjuiciado según su contenido concreto.

[70] Esta anotación se debe al hecho de que las *Edades del Mundo*, aunque redactadas con anterioridad a este escrito, nunca fueron publicadas en vida de Schelling, sino tan sólo en las obras completas editadas por su hijo.